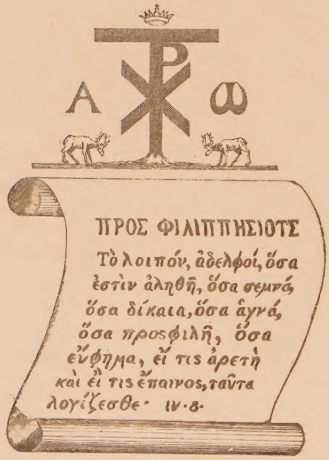
220.7
B62F

GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

Chelsea Square, New York 11, N.Y.
Bequest of
THE REV. FREDERICK C. LEE



EX LIBRIS
FREDERICK CROSBY LEE

LE PAIN QUOTIDIEN

DU PATER

CONTRIBUTION A L'INTELLIGENCE

DE CETTE PRIÈRE

ET DES QUESTIONS PATRISTIQUES ET LITURGIQUES

QUI S'Y RAPPORTENT

PAR

Jean-Pierre BOCK, S. J.

Professeur de Théologie

au Grand Séminaire Archiépiscopal de Sarajevo

Traduction française

Par A. VILLIEN, Professeur à l'Institut Catholique de Paris

Publiée avec le concours de l'Auteur

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

LE PAIN QUOTIDIEN

DU PATER

Cum opus, cui titulus est : « Le Pain quotidien du Pater » a P. Joanne Petro Bock, Societatis Jesu sacerdote, compositum et in linguam gallicam translatum aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo Societatis nostræ munitas dedimus.

Zagrabiæ, die 12ª Aprilis 1912.

JOANNES Ev. KUJUNDŽIĆ, S. J.
Sup. Missionis Croatiæ.

AVEC L'APPROBATION DES SUPÉRIEURS

IMPRIMATUR

Parisiis, die 12ª Aprilis, 1912.

H. ODELIN, Vic. Gen.

L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de reproduction pour cette traduction française seule autorisée.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en 1912.

LE PAIN QUOTIDIEN

DU PATER

CONTRIBUTION A L'INTELLIGENCE

DE CETTE PRIÈRE

ET DES QUESTIONS PATRISTIQUES ET LITURGIQUES

QUI S'Y RAPPORTENT

PAR

Jean-Pierre BOCK, S. J.

PROFESSEUR DE THÉOLOGIE

AU GRAND SÉMINAIRE ARCHIÉPISCOPAL DE SARAJEVO

Traduction française

Par A. VILLIEN, Professeur à l'Institut Catholique de Paris

Publiée avec le concours de l'Auteur

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

22[illegible]
[illegible]
[illegible]139

Rome, le 24 août 1912.

Mon Révérend Père,

Les occupations très importantes, qui absorbent tout mon temps, ne m'ont permis de vous répondre qu'aujourd'hui, après avoir parcouru votre ouvrage « Le Pain quotidien ».

L'argument du Panem nostrum quotidianum *y est traité d'une manière parfaite et complète, et vous ne laissez place à aucune obscurité. L'exactitude de la doctrine, puisée aux sources les plus pures, la vaste érudition, surtout patristique, rendent votre démonstration sérieuse, inattaquable, en apportant une confirmation des plus efficaces aux enseignements du décret* Sacra Tridentina synodus. *Je souhaite que votre docte ouvrage, traduit en diverses langues, contribue à propager le saint usage de la Communion quotidienne, qui est le vrai pain de l'âme et fait vivre l'homme de la vie de Jésus-Christ.*

Permettez-moi donc, mon Révérend Père, de vous adresser mes plus vives félicitations, et de me réjouir en Notre-Seigneur, à qui je demande pour vous, et avec instance, l'abondance de ses grâces.

En attendant, je vous envoie l'expression de ma sincère et respectueuse estime, et je suis heureux de me dire

Votre dévoué serviteur en Jésus-Christ,

Casimir, Card. GENNARI.

Lettre de Son Eminence le Cardinal Gennari, qui y a daigné ajouter, sur sa carte, la remarque :

Il Cardinale GENNARI
dà piena facoltà al M. Rev. P. Bock
di pubblicare l'unita lettera

J. M. J. Roma, 24 Agosto 1912.

Molto Reverendo Padre,

Le occupazioni gravissime, in cui mi trovo, appena oggi mi hanno consentito di scrivere la presente, dopo avere svolto il libro di V. P. M. R.

L'argomento del *Panem nostrum quotidianum* è ivi trattato maestrevolmente da tutti i lati, e non lascia luogo a veruna difficoltà. La esattezza della dottrina, attinta a puri fonti, la vastità della erudizione, sopratutto Patristica, rendono la dimostrazione seria ed inoppugnabile, recando una conferma efficacissima a quanto fu insegnato nel Decreto *Sacra Tridentina Synodus*. Fo voti che, tradotta in ogni altra lingua la dotta opera Sua, contribusca alla propagazione del santo uso della Comunione quotidiana che è il vero pane dell' anima e fa vivere l'uomo della vita di Gesù Cristo.

Permetta perciò, Reverendo Padre, che io me ne congratuli vivamente con Lei, e ne goda nel Signore, da cui Le prego con fervidi voti ogni bene e prosperità.

Con sensi intanto di sincera stima ed osservanza, ho il bene di raffermarmi

di V. P. M. R.
Devotissimo Servo in G. C.

Casimiro Card. GENNARI.

PRÉFACE

Quelques remarques sur le développement de cette monographie que l'on n'avait pas, à l'origine, le dessein de faire si volumineuse, orienteront le lecteur à la fois sur le but, le titre et l'idée maîtresse du livre. « Surprise chez tous, joie chez quelques-uns, mauvaise humeur, tantôt plus tantôt moins dissimulée chez le plus grand nombre — telle était par ici la situation qu'avait créée le décret « Sacra Tridentina Synodus » du 20 décembre 1905 sur la communion... » Ainsi s'exprime, avec beaucoup d'exactitude, le P. Ath. Bierbaum, O. F. M., en rendant compte de certains écrits sur l'Eucharistie, dans le « Literarischen Handweiser » (1908, p. 784). Celui qui écrit ces lignes a pu constater que ce même décret a produit tout d'abord sur lui et sur d'autres la même impression de surprise. Nous nous réjouissions du sens pratique surnaturel du Souverain Pontife Pie X et aussi de l'épuration radicale qui était faite de toutes les conceptions qui rappelaient, fût-ce de loin, les principes du jansénisme, mais, dans les premiers mois de l'année 1906, nous partagions une grande part des sentiments de ceux qui craignaient que la base doctrinale brièvement esquissée dans la première partie du décret, et spécialement que l'argumentation tirée de

la quatrième demande du *Pater* ne fût pas irrécusable, et qu'elle fût de nature à retarder plutôt qu'à accélérer en certains milieux l'obtention du but pratique, c'est-à-dire la communion fréquente et quotidienne.

En tout cas, pensais-je, et ainsi parlaient aussi mes collègues, c'est là un décret expressément approuvé par le Saint-Père, et Pie X aura eu de bons motifs pour établir ainsi et non autrement son point de vue pratique, que nous saluions avec joie, touchant l'autorisation générale de la communion quotidienne aux laïcs, sous les conditions strictement nécessaires.

Le décret qui ruinait des opinions d'école séculaires était aussi pour des chrétiens fidèles et pleins d'obéissance envers l'Eglise, mais élevés suivant des principes plus sévères, une invitation puissante à faire une étude plus approfondie des questions de morale, d'histoire ecclésiastique et d'exégèse traitées ou au moins effleurées dans son texte. Plus j'étudiais profondément l'histoire de la communion quotidienne, plus me paraissait clair l'exposé du fondement doctrinal qui était à la base des principes pratiques proclamés si victorieusement par Pie X sur ce sujet. Cela m'encouragea à une étude plus étendue de la question exégétique par rapport au « Panem nostrum quotidianum ». Volontiers j'aurais suivi sur ce point d'autres autorités qui avaient soumis cette question à un nouvel examen. Dans cette vue je publiai dans la *Zeitschrift fuer Kath. Theol.* (1908, p. 776-782) un bref article, « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie », dans lequel après m'être référé au principe exégétique excellent, et dont il fallait faire particulièrement l'application dans notre question, au

principe de Gietmann, sur le sens littéral complet et un, composé de plusieurs sens partiels, qu'il faut reconnaître à maint texte de l'Ecriture, avec Allioli j'expliquai « notre pain quotidien » comme désignant la nourriture des enfants de Dieu sur la terre, et sous ce nom je comprenais « ce qui est nécessaire à la subsistance de l'âme et du corps, la parole de Dieu, le corps du Seigneur, la nourriture nécessaire de chaque jour ». J'y ajoutai une série, indiquée dès lors comme « encore très incomplète », d'attestations patristiques, et, dans la remarque finale, je cherchai « à proposer un examen à fond de l'exégèse moderne sur ce sujet en tant qu'elle ne s'accorde pas avec l'explication du « Panem nostrum quotidianum » donnée dans le décret sur la communion quotidienne ». La même année, je publiai aussi dans notre organe diocésain *Vrhbosna* (Sarajevo) une étude un peu plus longue d'exégèse, de patristique et de liturgie sur le même sujet. L'approbation que ces études reçurent de plusieurs théologiens, et en particulier les instantes prières de l'apôtre belge de la communion quotidienne, le P. Jules Lintelo, de mettre ces études à la portée de tous, m'ont engagé à les retoucher en vue de plus nombreux lecteurs.

Entre temps parut dans la *Biblische Zeitschrift* (t. VII, 1909, p. 209) une courte note qui présenta comme très inadéquate la manière de voir que j'avais exposée dans la revue d'Innsbruck et qui trouva bon « d'élever, au point de vue exégétique, une protestation contre l'explication que j'avais donnée ». Vers le même temps j'avais aussi à remarquer des « si » et des « mais » dans la censure préalable qui m'était donnée par les autorités de notre

Compagnie pour la retouche que j'avais faite de l'étude précédemment publiée en croate. On me recommandait, en vue de rendre mon travail plus fort contre les objections, une étude plus approfondie de cette question, non pas en ce qui concernait les arguments intrinsèques que j'avais énoncés, mais uniquement en ce qui concernait le trop petit nombre et la valeur démonstrative insuffisante des attestations patristiques et liturgiques. En particulier on me suscita, surtout d'après les œuvres liturgiques de Probst et d'autres liturgistes modernes, des doutes, graves en apparence, contre la présence primitive du *Pater* dans la liturgie de la messe.

Je suis très redevable envers cette double critique, car elle m'a provoqué à traiter la question d'après un plan plus étendu. Un nouveau coup d'œil sur les saints Pères et les liturgies anciennes m'a tellement fortifié dans mes opinions précédentes à l'aide de nouveaux matériaux en grande partie inattaquables, que je ne me fais maintenant aucun scrupule d'affirmer, comme une vérité appartenant au magistère ordinaire et à la prière ecclésiastique, l'opinion que j'énonçais auparavant comme une thèse théologique sûre.

Pendant que je procédais à cette deuxième retouche, j'eus connaissance d'un précieux recueil patristique du cardinal Vivès, O. Cap. sur le *Pater*. Comme il l'écrit lui-même dans l'avertissement préliminaire à l'appendice, il fait abstraction des recherches critiques sur chacun des commentaires patristiques du *Pater*, bien que Son Eminence y constate les diverses interprétations entièrement ou à peu près identiques. En tout cas, son commentaire est très précieux comme collection

d'ensemble et sommaire des matériaux patristiques, et il m'a rendu, notamment pour la période post-patristique du moyen âge, les plus grands services. J'ai pu ajouter aux textes des Pères cités par le Cardinal de nombreux documents très importants, surtout liturgiques et catéchétiques. Vivès n'a pas examiné de plus près la question de l'extension qu'avait prise l'interprétation liturgique. Il ne s'est pas engagé non plus sur le terrain exégétique interne ; ainsi le présent travail ne paraîtra pas du tout superflu. Il est même nécessaire, car précisément en Allemagne et en Autriche on a répandu des théories insoutenables, soit sur ce que le *Pater* n'aurait pas eu place à l'origine dans les liturgies anciennes, soit sur ce que maintes fois on n'a pas reconnu le sens littéral eucharistique du « Pain quotidien ».

Là où la chose était possible, j'ai tenu compte au moins en quelque manière de l'élément critique. J'ai été ainsi conduit sur de nouvelles voies, par exemple pour saint Pierre Chrysologue. J'ai aussi repris dans mon travail les questions patristico-liturgiques que le sujet soulevait, et parfois, précisément à cause des difficultés qui s'amoncelaient contre elles, je les ai traitées tout au long, quand cela se pouvait concilier avec l'unité du sujet de la monographie. A cela se rapporte la discussion sur le dessein et l'idée fondamentale du *de Oratione* de Tertullien, sur la question de l'emploi originel du *Pater* dans la liturgie, sur l'explication exacte du difficile texte de saint Grégoire le Grand *(Epist.*, lib. IX, ep. 12) touchant le *Pater* à la messe, et en outre sur la négation portée sans motif suffisant par les liturgistes modernes, de l'existence d'un sacramentaire gélasien et d'un prégélasien, etc.

Si on n'a donc pas observé partout scrupuleusement l'unité du sujet, le lecteur n'en verra que mieux l'unité du but, et c'était ce à quoi on voulait avant tout arriver.

Je n'ai pas d'autre but que de détruire sur le terrain des attestations d'exégèse et de patristique, de liturgie et de doctrine, et d'une manière tout objective, de nombreux doutes portant sur le sens littéral eucharistique du « Pain quotidien » dans le *Pater*, et, en groupant les arguments partiels selon les quatre points de vue indiqués (exégétique, patristique, liturgique, dogmatique), de prouver combien l'explication donnée par le décret « Sacra Tridentina » paraît à l'observateur impartial, à l'appréciateur des documents qui nous restent sur la matière, aussi bien fondée en arguments internes que fermement, inébranlablement, profondément enracinée dans la tradition catholique.

C'est en considération des digressions ici annoncées hors de l'objet principal et de l'unité du but sur laquelle j'ai insisté plus haut, que j'ai ajouté au titre principal de l'ouvrage le sous-titre : « Contribution à l'intelligence de cette prière universelle et des questions patristiques et liturgiques qui s'y rapportent. » Nous espérons que la donnée d'ensemble de cette prière, donnée que fait ressortir plus nettement notre thèse sur le but et le moyen de vie et la délimitation exacte de l'objet propre de chaque demande, que font ressortir aussi quelques points de vue généraux jusqu'ici trop peu remarqués pour l'explication de cette prière universelle, nous espérons que tout cela fera mieux comprendre le *Pater* tout entier.

Comme épigraphe, j'ai pris les mots « Nova et Vetera ».

Je veux dire par là que sur notre domaine il faut, plus que ne l'ont fait de récents liturgistes [1], construire le « Nouveau » sur l' « Ancien », c'est-à-dire sur la Tradition bien garantie et bien éprouvée, si on ne veut pas s'attendre à ce que le « nouveau » soit, au bout de quelques années, devenu vieux et soit abandonné. Surtout, je nourris l'espoir d'avoir, par ce travail, si incomplet qu'il soit, contribué, comme peut le faire la théologie positive en certaines questions exégétiques et liturgiques, à un mouvement de retour vers la Tradition.

Quant aux exigences d'une bibliographie complète et à l'usage constant des éditions les plus récentes pour la citation des sources et des ouvrages auxiliaires, j'ai dû malheureusement y renoncer, à cause des conditions locales de la Bosnie. C'est là certainement une lacune du travail, et là où elle a donné occasion à des fautes positives je serai très reconnaissant de toutes les rectifications que me fera une critique objective. — Je ne puis terminer cette introduction sans dire toute ma gratitude aux professeurs et aux confrères qui m'ont signalé des documents. Je mentionne ici tout spécialement le docteur Franz Binizki, professeur de théologie à Zengg (littoral croate), les PP. E. Dorsch et Urban Holzmeister, S. J. (Innsbruck), les PP. M. Koncar et E. Springer, S. J. (Sarajevo) et le P. M. L. Spalowsky, S. J. (Kalksburg).

J. P. Bock, S. J.

Sarajevo, Grand Séminaire, en la fête de saint Louis, 1910.

1. Je pense ici entre autres à Probst, de qui je reconnais d'ailleurs et prends volontiers en considération les grands services qu'il a rendus à la science liturgique.

Des personnes compétentes ont pensé qu'il serait bon de faire connaître aux lecteurs de langue française les érudites recherches du R. P. Bock. On a jugé préférable d'en faire une traduction pure et simple plutôt qu'une adaptation : on conservait mieux ainsi, peut-être les tournures, mais aussi la couleur et les richesses de l'original. C'est une traduction qu'on livre au public. Elle a été revue minutieusement par l'auteur lui-même, qui non seulement en a constaté la fidélité, mais a complété en plusieurs endroits les témoignages de l'original ; et cela fait de la traduction française comme une nouvelle édition authentique.

A. V.

PREMIÈRE PARTIE

LA DEMANDE DU « PAIN QUOTIDIEN » CONSIDÉRÉE AU POINT DE VUE EXÉGÉTIQUE

LE PAIN QUOTIDIEN

CHAPITRE PREMIER

APERÇU HISTORIQUE ET POSITION DE LA QUESTION

Si l'on fait abstraction du fait que dans la Liturgie, dans de nombreux synodes, dans le catéchisme romain et récemment encore dans le décret « Sacra Tridentina » (1905), les organes de l'Église enseignante sont toujours demeurés constants avec eux-mêmes dans leurs déclarations relatives à l'interprétation eucharistique de la quatrième demande du *Pater*, le point de vue exégétique n'a pas été, dans notre question, toujours le même. Dans le cours de cette étude nous constaterons souvent que l'interprétation de cette demande, autrefois comme aujourd'hui, a enregistré des phases et des changements analogues à ceux que nous montre l'histoire de la communion fréquente et de la communion quotidienne. Durant les premiers siècles de l'Église, la communion reçue chaque jour, d'après saint Augustin [1], fut fréquemment nommée par le peuple « la vie » des fidèles. Alors donc, dit Maldonat [2], le plus souvent, on expliquait d'une manière pieuse, religieuse, conforme à la pratique de l'Église, la quatrième demande du *Pater*, du pain de vie au sacrement de l'autel. D'après les premiers commentaires du *Pater* qui nous soient parvenus, la quatrième demande, aussi bien en Occident (Tertullien, saint

1. *De peccatorum mer. et rem.* I, 24. P. L., t. XLIV, 128.
2. *Comment. in Matth.*, VI, 11.

Cyprien, Juvencus, Caius Marius Victorinus, saint Hilaire) qu'en Orient (Origène, saint Cyrille de Jérusalem) était de préférence, souvent même exclusivement, comprise dans le sens eucharistique et spirituel.

Lorsque ensuite, vers la fin du IVe siècle, la pratique de la communion quotidienne baissa de plus en plus, d'abord en Orient, plus tard aussi en Occident, se présentèrent, autant que nous le pouvons constater aujourd'hui, les premiers exégètes qui ne soulignent que le seul sens matériel du « pain quotidien » (saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostome). Saint Augustin explique en au moins dix passages différents « notre pain quotidien », aussi bien dans le sens spirituel et sacramentel qu'au sens matériel. Parfois, à cause de la forme disjonctive, *sive-sive*, il semble quelque peu hésiter, pourtant il joint souvent aussi et très catégoriquement les divers sens partiels l'un à l'autre par les particules *et* et *etiam*. Et là où il paraît particulièrement hésiter [1], il se décide plutôt en faveur de l'interprétation purement spirituelle que pour l'interprétation simplement matérielle et eucharistique, de telle sorte toutefois qu'à la conclusion il reconnaît aussi l'union des trois sens partiels. De cette interprétation d'Augustin s'autorisent aussi plus tard d'autres exégètes, comme le vénérable Bède et Rhaban Maur. Ils ne mentionnent, au sujet du sens eucharistique, que le doute élevé par Augustin en ce qui concerne la pratique opposée de la communion peu fréquente chez les Orientaux et chez d'autres ; ils montrent pourtant, dans la manière dont ils traitent cette objection, qu'ils lui attribuent peu d'importance, comme aussi saint Augustin, en ne la considérant que d'après des motifs extérieurs, souvent l'ignore totalement.

Au moyen-âge nous trouvons généralement chez

1. *De sermone Domini in monte*, II, 26. P. L., t. XXXIV, 1280.

presque tous les exégètes de l'Orient et de l'Occident l'exposé le plus riche possible dans le sens de pain à la fois matériel, eucharistique et spirituel. Les latins, en grand nombre — mais pas tous — évitent l'objection soulevée par saint Augustin relativement au « quotidianum... hodie » et aux communions devenues toujours plus rares, en traduisant avec saint Jérôme, ἐπιούσιον par *supersubstantialem ;* nombre d'Orientaux aussi cherchent, à l'exemple d'Origène et de Cyrille de Jérusalem, à faire dériver contre l'étymologie aujourd'hui presque universellement reçue et déjà alors défendue, ἐπιούσιος = ὁ τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ἄρτος, de ἐπί et οὐσία, en partie (par exemple Maxime le Confesseur) parce qu'ils ne croient pas pouvoir accepter l'interprétation purement matérielle, celle-ci paraissant, vu la pratique abolie de la communion quotidienne, être une conséquence de ce qu'on le dérivait d'ἐπιέναι. Pourtant le « quotidianum » se conserva comme la version la plus probable en Occident, et même en Orient on trouve chez les Grecs, les Syriens et les Arméniens des représentants de cette interprétation au sens temporel plus exacte, qui n'empêche pas cependant de comprendre ἐπιούσιος au sens eucharistique. En dépit de la rareté toujours plus grande des communions, la plupart au moins tenaient ferme au principe que la communion quotidienne était permise et, pour résoudre l'objection provenant de la pratique, ils rappelaient la messe et la communion offertes chaque jour par l'Église aux fidèles ainsi que la communion quotidienne des prêtres qui, au saint sacrifice de la messe, communient aussi au nom de leurs fidèles (saint Thomas d'Aquin, Jean Gerson, Jean de Raguse, Adrien VI, etc.).

Vers la fin du moyen-âge et dans les temps modernes on soumit souvent la réception quotidienne de la sainte communion à des conditions toujours plus sévères. Dès

lors, sauf des exceptions, les exégètes perdirent de plus en plus de vue le sens eucharistique du « Pain quotidien », bien que le catéchisme romain, à l'exemple de plusieurs pères du concile de Trente, insistât sur ce sens en même temps que sur le sens matériel. Jusqu'au concile de Trente je n'ai pu remarquer qu'un seul adversaire latin de l'interprétation eucharistique. C'est Alphonse Tostat († 1455), qui toutefois ne présente son interprétation au sens matériel que simplement comme plus vraisemblable [1]. Les adversaires augmentent d'une manière frappante depuis la fin du XVIe siècle, quand la lutte sur les conditions de la communion quotidienne devint toujours plus violente. Déjà Cornelius Jansenius de Gand († 1576), Maldonat († 1583), Emmanuel Sa († 1596) et Jacques Tirin († 1636) ne soutiennent plus que le sens matériel. Tandis que Maldonat, dans sa jeunesse (1569), dans une leçon sur l'Eucharistie faite devant les étudiants de Paris et qui nous a été conservée par Zaccaria, la qualifiait encore de nourriture quotidienne et, aussi, dans la première édition de son commentaire posthume sur les Évangiles (1596-1597, édition de Pont-à-Mousson) ne déniait pas au sens eucharistique toute vraisemblance, le texte, dans les éditions suivantes du même ouvrage, fut mutilé dans une large mesure. Au XVIIIe et au XIXe siècles, l'interprétation eucharistique fut exclue de la plupart des livres d'exégèse et même en partie des écrits ascétiques. L'interprétation protestante du texte est caractérisée par la remarque par trop commode de Th. Zahn (sur Matth., VI, 11, p. 265) : « Il est à peine besoin aujourd'hui de combattre la tendance fortement dominante dans l'Église ancienne d'interpréter cette prière allégoriquement, d'une sorte de nourriture pour la vie spirituelle. »

1. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, de même, insiste surtout sur le sens matériel ; nous verrons cependant ci-dessous comment un de ses textes peut très bien se comprendre de l'Eucharistie.

Il y eut cependant, à l'état sporadique, jusqu'à l'époque la plus récente, des défenseurs catholiques du sens un et plein, par exemple le catéchisme romain, qui voit dans le pain quotidien la nourriture des enfants de Dieu pour le corps et pour l'âme. Mentionnons ici Sébastien Barradas (Barradius), Suarez, Corneille de la Pierre, Menochius, Segneri, Bossuet, Fénelon, Noël Alexandre, Pierre Le Brun, Doellinger[1], Schegg, Grimm (Einheit der vier Evangelien, p. 155; il a plus tard changé d'opinion), Allioli, Mgr Laurent[2], Wilmers, l'archevêque Jos. Stadler, Mgr le Camus, et tout récemment le cardinal Vives y Tuto.

En général nous devons donc affirmer que le point de vue exégétique sur notre question a beaucoup changé dans la suite des temps. Les exégètes modernes et souvent aussi les écrivains ascétiques de nos jours n'admettent guère l'interprétation spirituelle du *Panem nostrum* que comme une accommodation ou une métaphore. En outre, ils revendiquent souvent pour eux soit la tradition soit la « plupart des Pères », d'une manière peu conforme à la réalité des faits, et ils ignorent l'interprétation que l'Église a maintes fois réitérée dès les premiers siècles dans sa liturgie et encore plus tard dans les déclarations authentiques des conciles, et qu'elle énonce constamment dans son enseignement doctrinal. Souvent même on ne fait pas attention du tout à la traduction ancienne et originelle de l'ἐπιούσιον par *quotidianum* et, par suite d'un étrange anachronisme, on ramène l'origine et le maintien de l'interprétation eucharistique uniquement[3] ou surtout[4] à la très douteuse version *supersubstantialem*. De plus, les exégètes modernes remar-

1. Cité plus bas d'après Schegg, sur Luc. XI, 3.
2. Das hl. Evangelium U. H. J. Ch. Fribourg, Herder, 1878, p. 36-37.
3. Ainsi déjà Tostat.
4. Pour notre époque cf. Schanz, *Kommentar zu Matt.*, p. 217; Gihr, *Prim und Komplet* (1907), p. 39.

quent trop peu la division très nettement marquée du *Pater*, en trois demandes qui se rapportent directement à Dieu comme notre fin, et en quatre autres qui nous visent immédiatement, nous et les moyens ou les empêchements en vue de notre fin dernière.

Comment en est-on venu à refuser la signification littérale d'Eucharistie au *Panem nostrum* ? Nous voyons, au commencement des temps modernes, un motif légitime de n'étendre qu'avec une grande discrétion le sens directement inspiré de l'Écriture. Plus que jamais il fallait s'astreindre à une règle ferme et une pour déterminer le sens vrai et complet. On ne reconnaissait alors d'une façon constante et générale, comme souvent déjà autrefois, de directement inspiré, en dehors d'un sens littéral, que le sens typique ou figuratif, et celui-ci encore là seulement où il est authentiquement attesté soit par un autre texte de l'Écriture, soit par l'autorité enseignante de l'Église, ou au moins lorsqu'il paraît légitimé par d'autres solides motifs.

Du reste, « le sens typique ne suppose pas un double sens des mots, mais une double signification des personnes, des choses, des événements. Dans les paraboles, le soi-disant sens littéral, c'est-à-dire des lettres ou des mots, d'après leur signification habituelle, n'entre pas du tout en ligne de compte comme fond ; ce sont simplement des images [1] ».

Le même auteur, à qui nous empruntons cette citation, écrit plus loin (p. 384) : « La science a d'ailleurs raison aujourd'hui d'endiguer l'arbitraire. Mais elle peut aussi dans ses efforts aller trop loin. Là où il y a des motifs bons, quoique non cogents, d'étendre le sens littéral proprement dit, il ne serait pas raisonnable de s'en tenir trop scrupuleusement à celui-ci. Il serait peut-

1. Gietmann, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, t. 27 (1903), p. 382.

être franchement injuste dans de tels cas de n'accepter qu'un sens conséquent ou accommodatice. »

Je vois un cas de ce genre dans l'interprétation de la quatrième demande du *Pater*. Il y a de bonnes raisons exégétiques qui nous pressent de reconnaître, somme toute, à ce compendium de l'Évangile et à la prière universelle des chrétiens un sens littéral large, et spécialement de ne pas limiter le sens littéral du *Panem nostrum* au pain matériel, mais plutôt de comprendre la nourriture (spirituelle et sacramentelle) des âmes également dans le sens littéral partiel de « notre pain quotidien ». « Le double sens littéral, ou plutôt les deux parties de l'unique sens littéral, s'unissent ici sous le concept général des besoins vitaux et de subsistance des enfants de Dieu sur la terre, et ce concept détermine le sens propre du mot [1]. »

Les raisons exégétiques internes à examiner dans la première partie de ce travail en faveur de l'interprétation indiquée, seront confirmées dans la 2e et la 3e partie, du point de vue patristique, liturgique et dogmatique ; aussi je n'hésite pas à défendre comme la vraie l'opinion proposée [2], tant que les preuves n'en sont pas infirmées par de solides contre-preuves opposées.

1. Au sujet du principe exégétique cf. Gietmann, *ib.*, p. 390. Quant à l'explication de Matt., VI, 11, L. XI, 3, voir Allioli : *Die Hl. Schrift*, 1891[8]. Ratisbonne, Pustet. Malheureusement dans l'édition d'Arndt (1901, p. 22) les mots d'Allioli sur ce sujet manquent en grande partie, de même dans la plus récente édition (1907, p. 22).

2. Deux censeurs qui, d'ailleurs, m'ont obligé en recommandant mon livre original au moins en partie, M. l'abbé H. Rongy (*Revue eccl. de Liège*, juillet 1911, 69-70), et le R. P. J. van Kasteren (*Studiën*, Afl. 2, n. 2. Jaargang 43. Deel LXXVI. Scripturistisch overzicht, 28-36) ont désiré que j'eusse posé la question plus nettement. M. le Dr Rongy relève au premier alinéa de son rapport la question de la communion quotidienne, que je ne traite pas *ex professo* dans ce livre. Il dit : « ... L'argument demanderait pourtant certaines réserves. Tous les témoignages ne pourraient pas être apportés indistinctement, puisque plusieurs expliquent précisément comment l'Eucharistie peut être appelée *pain de vie*, bien que les fidèles n'en usent pas quotidiennement, mais parce que, par exemple, l'Eglise offre chaque jour ce pain ». — D'accord, Monsieur l'abbé ! Mais cette remarque ne concerne nullement ma thèse sur le vrai et plein sens littéral de la 4e demande du *Pater*. M. Rongy ajoute : « Est-il nécessaire de dire que le décret *Sacra Tridentina* n'a évidemment pas voulu trancher

Si et jusqu'à quel point le refus d'admettre le sens partiel eucharistique de notre texte scriptuaire dépendait aussi des changements de la pratique relativement à la communion quotidienne et aussi de l'introduction de conditions trop sévères pour la réception de la communion quotidienne, le lecteur bienveillant en pourra juger lui-même d'après les documents que nous produirons.

d'autorité une question d'interprétation qui reste libre ? » — Pour autant que M. veut dire que la question n'est pas tranchée définitivement, je suis d'accord avec lui (Voir mon livre *Die Brotbitte*, pg. 314), mais non pour autant que par les derniers mots cités il semble revendiquer pleine liberté quant à l'interprétation du texte « Notre pain quotidien ». En effet, si d'après ma thèse énoncée dans l'avant-propos et traitée largement à son endroit (p. 281 ss.) l'acception au moins partielle eucharistique de la 4e demande du *Pater* au sens propre et littéral est une « veritas ordinariæ prædicationis et precationis ecclesiasticæ », la question d'interprétation n'est plus libre pour quiconque est persuadé de cette thèse et reconnaît l'infaillibilité du magistère ordinaire de l'Eglise enseignante tout entière. Puisque j'ai posé cette thèse, je n'ai pu déclarer la question libre sans me contredire moi-même. D'autre part, je ne peux exiger d'avance qu'on partage ma persuasion avant d'en avoir examiné les preuves et de s'être convaincu de leur valeur. Et c'est pourquoi j'ai écrit expressément (*loc. cit.*, p. 316) qu'en attendant je ne veux accuser personne d'un sentiment moins ecclésiastique par rapport à cette question.

Le P. van Kasteren n'admet pas non plus ma thèse comme une vérité de l'ordinaire prédication, mais reconnaît toutefois à la fin de sa critique que mon « opinion » sortira « peut-être comme la plus probable » de la discussion. Quant à ses observations sceptiques, je le renvoie aux pages 67, 281 de mon livre allemand, où je ne revendique à mes raisons *internes* qu'une probabilité au moins égale à la probabilité des raisons internes opposées. Ici donc nous sommes en plein accord (v. son rapport, p. 32-33). Mais je ne partage nullement son opinion suivant laquelle le décret « *Sacra Tridentina* » ne parle ni du sens littéral ni d'un autre sens scripturistique (de la 4e demande) et semble laisser simplement hors de considération la question herméneutico-exégétique » (p. 33-34). Comme je le démontre contre le Dr J. Sickenberger (*Die Brotbitte*, 310-315), le texte et le contexte du passage en question sont tels qu'on ne saurait nier le sens propre des paroles de la Congrégation du Concile et du texte traité sans se mettre en contradiction d'avance avec le but à atteindre par ce 3e argument de la partie doctrinale du décret. Notons au surplus la *vigueur* des termes de ce passage : « Insuper quod in oratione Dominica (Christus) exposci *jubet* panem nostrum quotidianum, per id sancti Ecclesiæ *Patres fere unanimes docent* (Cf. decretum dogmaticum Trident. sess. 4, de editione et usu ss. librorum : «... Nemo... contra *unanimem consensum Patrum* ipsam Scripturam sacram interpretari audeat... »), non tam materialem panem, corporis escam, quam panem eucharisticum quotidie sumendum *intelligi debere* (Cf. celebre-rimam interpretationem liturgico-catecheticam : Hic spiritalem cibum *intelligere debemus*. Christus enim panis est noster...) ». Si tout cela n'indique pas que le décret vise le sens propre de la 4e demande, il faudrait renverser le principe d'après lequel il faut entendre les paroles au sens propre, à moins que des raisons particulières ne démontrent ou n'insinuent le contraire. Du reste, je soumets mon interprétation au magistère de l'Eglise.

CHAPITRE II

EXPLICATION LITTÉRALE DE LA QUATRIÈME DEMANDE DU PATER

A) *La critique du texte.*

Deux évangélistes, saint Matth., VI, 11, et saint Luc, XI, 3, nous donnent le texte de la quatrième demande du *Pater*, sous une forme toutefois quelque peu différente, comme en général l'oraison dominicale présente chez Luc quelques changements ou des abbréviations. Saint Matthieu, ou plutôt son traducteur écrit : τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. En ce qui concerne la critique textuelle, il n'y a pas d'objection contre le verset. Un plein accord règne sur ce point dans tous les manuscrits sans exception et dans les autres passages [1].

Plus controversé est le texte de saint Luc. Déjà Origène nous fait expressément remarquer la différence entre Matth., VI, 11 et Luc, XI, 3, quand il écrit : ... Λέγεται οὐχὶ· Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, ἀλλὰ· Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν καθ' ἡμέραν [2]. Dans le texte grec de saint Luc nous lisons en outre souvent chez Origène et dans de nombreux manuscrits τὸ avant καθ' ἡμέραν, de même dans plusieurs très anciennes versions. Le Codex Bezæ de Cambridge (D), par contre, ainsi que de nombreux manuscrits et versions, ont σήμερον comme Matth., VI, 11. Ἡμῶν est incontesté aussi dans saint Luc, XI, 3, au moins dans tous les passages sûrement authentiques. Seul Marcion, ou plutôt son parti (οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος ἔγουσι τὴν λέξιν· Τὸν ἄρτον σου...) avait, dans l'évangile falsifié de saint Luc,

1. Tischendorf, *Novum Testam., gr.* I[8], 25. Cf. aussi *Didache*, VIII, 2, et les liturgies grecques.
2. Περὶ εὐχῆς, n. 27. P. G., t. XI, 521.

remplacé ἡμῶν par σου, comme l'indique un prétendu Origène, suivant une Chaîne manuscrite de Mazarin citée par Tischendorf (sur Luc, XI, 3). On ne trouve cependant sur cette altération marcionite du texte aucune indication ni dans les ouvrages sûrement authentiques d'Origène, ni dans Tertullien [1], qui réfute d'ailleurs les marcionites d'après l'évangile de saint Luc et aussi, d'après le « Panem nostrum » du *Pater*, sans faire d'ailleurs aucune mention de cette altération de texte [2]. Il faut d'autant plus s'étonner que Zahn (*das Evangelium des Matth.*, VI, 11, p. 275, note 176), Haussleiter (dans son article sur le *Pater* dans la *Realenzyklopaedie* de Hauck, t. XX, p. 249 sq.) et Klostermann (*Matthaeus*, p. 200, t. II du *Handbuch zum Neuen Testament*) mentionnent déjà très catégoriquement Marcion comme auteur de cette altération du texte et mettent en parallèle un passage de l'évangile de saint Jean (VI, 33) rejeté par Marcion. Δίδου, lisent avec Origène (d'ordinaire) le codex Sinaïticus et le codex D de Bèze, ainsi que plusieurs manuscrits minuscules, souvent par considération de ce qui suit (Τὸ) καθ' ἡμέραν. Pourtant δός est aussi quelquefois attesté [3].

La substance du texte est donc la même dans les deux évangiles; peut-être les mots de Luc XI, 3, ne sont-ils qu'une libre reproduction du texte de saint Matthieu, en dépit du sens quelque peu différent de σήμερον et de τὸ καθ' ἡμέραν. « Luc a généralisé le σήμερον de Matth. » (Schanz) [4].

Examinons maintenant, en nous référant en même temps aux plus anciennes versions, la signification verbale de ἄρτος et de ἐπιούσιος, afin d'en arriver ensuite à l'explication de chose d'après l'ensemble du texte et du contexte.

B) *Explication littérale de l'expression biblique « Pain ».*

Dans la sainte Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, le mot « ἄρτος » (lechem) est employé dans un

1. *Adv. Marc.*, IV, 26. P. L., t. II, 455.
2. Cf. plus loin, vers la fin de la Ire partie, les déductions contre les conclusions arbitraires tirées par Haussleiter du texte, dont l'authenticité n'a pas encore été jusqu'ici prouvée, de la Chaîne de Mazarin.
3. Exemples dans Tischendorf, *Nov. Test., gr.* I, 563.
4. Cf. aussi Belser. *Theol. Quartalschr.*, 1897, p. 318.

sens général et aussi dans un sens spécial très divers et pourtant tout à fait un. Tout d'abord, « Pain », dans notre langage ordinaire, c'est l'aliment général de l'homme, aliment cuit et formé de farine et d'eau, dont Dieu, avec une bénédiction particulière, nous a pourvu, et que l'on peut manger chaque jour sans en être dégoûté (Allioli, *Bibl. Lexikon*, p. 82). C'est dans ce sens, le plus proche de notre nature sensible et spirituelle, qu'il faut prendre évidemment des textes comme Genèse XIV, 18 (Melchisedech proferens *panem*), Matt., XXVI, 16 (Accepit Jesus *panem*), Matt., XIV, 19 (Acceptis quinque *panibus*) et beaucoup d'autres. Dans ces exemples, nous reconnaissons aussitôt que leur sens littéral se restreint à la signification indiquée et qu'il ne peut être ici question d'un autre sens littéral partiel.

Très souvent cependant le sens de cette expression est généralisé par l'emploi d'une sorte de synecdoque, de sorte que sous le nom d'ἄρτος nous entendons « en général toute nourriture des hommes (et aussi des animaux) ».

Allioli cite à ce point de vue Gen., III, 19 ; 2 Reg., XII, 20 ; Matth., XVI, 5, 7, 8 ; Prov., VI, 8, etc. [1]. Particulièrement remarquable est le dernier de ces exemples, de la « fourmi qui en été prépare son pain (lachmah, τροφήν, cibum) et qui à la moisson amasse ses provisions ». Celà montre, en opposition avec l'usage, grec, latin, et avec le nôtre, combien le sens littéral de lechem a été étendu. Cf. aussi Ps. 146, 9 « qui dat jumentis escam (τροφήν σου hebr. lachmah) ipsorum ». Quelque chose d'analogue ressort des textes de l'Ecriture dans lesquels le mot « pain » en hébreu et dans les autres langues anciennes surtout orientales [2] signifie un vrai repas (Gen., XVIII, 5, 6 ;

1. Voir aussi Dr. Jv. Marković, O. F. M., O Evkaristiji s osobitim obzirom na epiklezu (De l'Eucharistie et particulièrement de l'Epiclèse) Agram, 1894, p. 52-53.

2. Cf. l'arabe lachmun (hébr. *lechem*) dans le sens de « chair ». Voir Heinrich-Gutberlet, *Dogmat. Theol.*, t. IX, p. 441. Cf. Freytag, *Lexic. arabico-lat.*, 1837, t. IV, 93 *a* ; édition abrégée, p. 556 *a*.

XLIII, 25, 32 ; Luc, XIV, 1, etc. Ces manières de parler se sont perdues dans notre langage moderne, si nous en exceptons quelques tournures stéréotypées : manger son pain de chaque jour, etc. Cependant on a encore conservé parfois une plus grande extension du sens littéral du mot « pain ». Quand nous disons : « Il a gagné son pain honnêtement », nous comprenons ici sous le nom de « pain », le plus souvent, non pas simplement l'aliment matériel plus ou moins nécessaire, mais nous y comprenons en général le nécessaire matériel, la subsistance nécessaire, nourriture, vêtement, demeure et autres nécessaires moyens de vie.

De même nous avons dans Néhémie, V, 18 : *lechem happechah*, la pension du gouverneur, l'argent alloué (indemnité) pour frais de table en nature (annonas ducatus mei, pension du gouverneur de province). On a même, sous forme d'adage, dans Exode, XXIII, 25 : Servietisque Domino Deo vestro, ut benedicam panibus tuis et aquis, pour que je bénisse ton pain et ton eau, c'est-à-dire que je t'accorde les biens (avant tout, mais non exclusivement temporels). Cf. aussi Eccli., XX, 18 ; Dan., XI, 26 : recevoir de quelqu'un la subsistance ; plus loin, Prov., IX, 5 : venite, comedite panem meum ; et Jean (comme Ps. XL, 10) : Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum ; les trois derniers exemples, dans le sens d'entretenir commerce de confiance (comme hôte et commensal) avec quelqu'un. De même a sa place ici la locution : Mitte panem tuum super transeuntes aquas, quia post tempora multa invenies illum (Eccl., XI, 1) sur les largesses désintéressées de bienfaits (de toute sorte) et sur la bénédiction finale de cette bonne action. Caractéristique aussi est le texte de Jérémie (XI, 19) : Mittamus lignum in panem ejus, et eradamus eum de terra viventium, dans le texte original, d'après plusieurs(Allioli, Meyer) : coupons l'arbre dans (avec) son pain (son fruit) ; ce qui avait été dit au sens figuratif du divin Sauveur et de son œuvre, fut dit au sens littéral allégorique de Jérémie et de son action.

Comme nous l'avons déjà vu dans quelques-uns des exemples qu'on vient de donner, la signification du mot « pain » en hébreu s'est étendue plus encore, car elle n'est pas demeurée restreinte à la subsistance *matérielle*. C'est

sans fondement en effet qu'on voudrait la restreindre ainsi et mainte fois même (Jér., XI, 19 ; Eccl., XI, 1, deux fois ; Exode, XXIII, 25), contre l'intention manifeste des personnes dont on rapporte ici les paroles, Dieu et les ennemis de Jérémie. Déjà, dans l'Ancien Testament (Eccli., XV, 3), c'est dans le sens purement spirituel qu'est pris le mot pain (de la vie et) de l'intelligence ἄρτον συνέσεως, et aussi Prov., IX, 5, dans la bouche de la sagesse divine : Mangez mon pain. De même des expressions comme Ps. XLI, 1 : Les pleurs étaient mon pain ; cf. Ps., LXXIX, 6 : Tu nous nourriras du pain des larmes ; sans parler du pain du mensonge (Prov., XX, 17) et du pain de l'impiété (Prov., IV, 17) ; ces dernières expressions se comprennent bien mieux du pain matériel acquis par le mensonge et l'imposture, mais elles montrent aussi, par cette métaphore inaccoutumée pour nous (pain = fruit), la grande extension de sens prise par ce mot.

Tandis que « pain » en français ne signifie que « quelquefois aussi la nourriture spirituelle », le Nouveau Testament en particulier nous offre de très nombreux exemples dans lesquels ce mot est pris dans un sens d'abord peu courant, un sens spirituel et sacramentel. Nous avons tout d'abord les expressions eucharistiques, pain de vie, pain de Dieu, pain vivant, etc. (Jean VI), mais aussi simplement « fractio panis » (Act. II, 42) que la très ancienne Peschitto syriaque rend par « fractio muneris benedicti » dans un sens évidemment eucharistique[1] ; de même, I, Cor. X, 16 : « Le pain que nous

1. Il faut s'étonner que Schermann (*Biblische Zeitschrift*, t. VIII (1910), p. 165), dans son récent article « *Das Brotbrechen* » *im Urchristentum*, contre Belser, écrit : « Cette version ne peut naturellement nous servir de règle car elle n'équivaut qu'à une interprétation tardive. » Non, il s'agit ici d'une version postapostolique adoptée par toute l'Église syrienne, qui nous rend la pensée de l'Église ancienne avec beaucoup plus de sûreté que des interprétations postérieures du IV^e siécle et des suivants. On accorde d'ailleurs que l'expres-

rompons, n'est-ce pas la participation au corps du Seigneur ? » I Cor. XI, 25 : « Τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον) dans le récit de l'Institution n'est, il est vrai, pas garanti suffisamment en ce qui concerne κλώμενον, il n'en montre pas moins l'interprétation eucharistique de cette expression de la part de ceux qui, les premiers, ajoutèrent ce mot au texte. De même, *Did.*, IX, 3, 4 : περὶ δὲ τοῦ κλάσματος, τοῦτο τὸ κλάσμα, et *Did.*, XIV, 1 : κλάσατε ἄρτον sont évidemment en relation directe avec l'Eucharistie, comme le montre tout le contexte [1] ; plus encore, Ignace entend directement de l'Eucharistie elle-même (Eph., XX, 2) : ἕνα ἄρτον κλῶντες. C'est gratuitement que le Dr Schermann (p. 164) récuse comme document postérieur Irénée, *Adv. Hær.*, V, 2, 2, car Irénée s'est approprié le texte de saint Paul et l'a rendu sous cette forme : « Si autem non salvetur hæc (caro), videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos ; neque calix Eucharistiæ communicatio sanguinis ejus est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis ejus est » (P. G., t. VII, 1124). Une page plus loin (n. 3), il y a aussi : « Ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ ».

De fait, aujourd'hui, la plupart des patrologues [2] et des exégètes prennent l'expression κλάσις τοῦ ἄρτου dans

tion « fraction du pain » ne désigne pas partout dans la sainte Écriture l'Eucharistie ; on ne peut nier pourtant, là où le contexte et la tradition l'exigent, qu'elle est l'expression technique par laquelle l'Église ancienne désignait la célébration de l'Eucharistie. Si on lit ici avec Schermann τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου au lieu de τῆς κλάσεως comme la Vulgate), on a à fortiori un terme technique pour le repas eucharistique, sans quoi tout motif échappe de mentionner « la persévérance dans la nourriture profane ».

1. Voir ma dissertation : *Didache*, IX, X, dans *Zeitschr. f. Kath. Th.*, 1909, p. 425.

2. Voir par exemple Rauschen (Patrologie[3]) à propos du texte de la *Didache* ; Le Camus (l'*Œuvre des Apôtres*, Paris, Oudin, 1905, t. I, p. 44), à propos de *Act. Ap.*, II, 42, 46 : « Il n'est pas douteux que c'est de l'Eucharistie qu'il s'agit, quand l'historien sacré nous montre les fidèles rompant joyeusement le pain par groupes, de maison en maison, et louant Dieu dans cet acte de dévotion, qui reproduisait d'une manière mystique l'immolation du Calvaire ». De même Knabenbauer sur *Act.*, II 42, 46.

les exemples cités comme une expression technique employée par la primitive Eglise pour « célébration de l'Eucharistie ». Lorsque, plus tard, avec la décadence de la communion fréquente, l'intelligence de cette expression diminua de plus en plus, il en advint de la notion de « fraction du pain » comme de l'interprétation postérieure du « panem nostrum » du *Pater*. Pourtant, dans le langage liturgique cette expression eucharistique « fraction du pain » se conserva encore dans les siècles suivants. Cf. entre autres dans le Missel de Stowe les répons avant la communion : « Cognoverunt Dominum in fractione panis, etc. » et le titre qui revient souvent dans les liturgies orientales : « Oratio ad fractionem panis, oratio fractionis panis ».

Le mot pain et le mot un peu plus général « nourriture » est souvent, dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques, pris dans un même sens purement ou principalement spirituel. Paul écrit, Cor., X, 17 : Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus [1]. Le Christ répond à la prière de la Cananéenne, Matt., XV, 26 : Il n'est pas bon d'enlever le pain aux enfants et de le jeter aux chiens. Il comprend sous cette expression allégorique les bienfaits de la Rédemption réservés en première ligne au peuple choisi, avant tout les bienfaits spirituels, mais aussi les bienfaits terrestres puisqu'il s'agit ici de chasser le démon et de guérir le corps. Et voilà que la Cananéenne comprend aussitôt et poursuit l'allégorie, dans sa spirituelle humilité, en expliquant les miettes qui tombent pour les petits chiens de la grâce surabondante du Christ. Rappelons comme synonymes aussi dans notre cas ces expressions méta-

1. Tout récemment pourtant, le Dr Gutjahr (*Die Briefe des hl. Paulus*, t. II, p. 270, Graz et Vienne, Styrie, 1910)) en se référant au contexte immédiat de ce unus panis... explique ainsi : un pain eucharistique ; par là, communion avec le corps du Christ, et ainsi un seul corps les uns avec les autres.

phoriques : Ma nourriture est que je fasse la volonté de Celui qui m'a envoyé (Jean, IV, 34). Efforcez-vous d'obtenir non la nourriture qui passe, mais celle qui demeure pour la vie éternelle (Jean, VI, 27). « Cette nourriture spirituelle est, comme la suite le montre, Jésus-Christ lui-même, sa doctrine, ses œuvres, sa grâce, le Christ tout entier » (Allioli), mais avant tout, celle qui n'est pas encore mentionnée ici expressément, mais qui est déjà annoncée, l'Eucharistie (cf. quem Filius hominis dabit vobis).

Est importante aussi pour notre enquête la parole du Christ à la première tentation : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Matth., IV, 4 ; Luc, IV, 4). Le Christ prend ici la signification matérielle du mot « pain », tout comme le tentateur n'avait parlé que de pain matériel. Par la formule : « Il est écrit », le Seigneur fait allusion également à Deutéronome, VIII, 3 : « Le Seigneur t'a affligé par la disette et t'a donné pour nourriture la manne que ni toi ni tes pères ne connaissaient ; pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ». Quoi que les derniers mots puissent aussi signifier, on devra toutefois accorder qu'ici, « tout ce qui sort de la bouche de Dieu » doit être compris comme force vivifiante, comme entretien et nourriture de l'homme (cf. ζῆν ἐπί τινι dans les deux cas) et le concept « nourriture de vie » en est ici élargi d'autant par la synthèse des moyens de vie naturels et surnaturels. Supposé même que le Christ, par le pain, comme aussi par le ζήσεται à cet endroit n' ait entendu que la vie terrestre, cependant, dans les mots ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ... est incluse aussi la force qui agit ici et conserve la vie d'une manière surnaturelle.

Mentionnons en outre quelques expressions des Pères apostoliques, qui prennent le mot « pain » dans un sens spirituel et eucharistique d'ailleurs inaccoutumé pour nous. Κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε est déjà dans la *Didachê* l'expression stéréotypée pour la célébration des saints mystères. Le pain à consacrer ou déjà consacré se nomme simplement τοῦτο τὸ κλάσμα, IX, 3, 4. Ignace nomme l'Eucharistie ὁ ἄρτος τοῦ Θεοῦ. Eph., v. 2 ; lui-même veut qu'on le trouve comme καθαρὸς ἄρτος τοῦ Χριστοῦ, Rom., IV, 1 ; VII, 3, il écrit encore : Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, et il entend ici (d'après Funk) la bienheureuse union avec le Christ après le martyre. De l'Eucharistie il dit de même (Eph., XX, 2) : ἕνα ἄρτον κλῶντες. Justin (*Apol.*, n. 65) appelle l'Eucharistie εὐχαριστηθεὶς ἄρτος (ib. 66) εὐχαριστηθεῖσα τροφή (*Dial. c. Tryph.*, 70) : περὶ τοῦ ἄρτου. ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν... Cf. epitaphium Abercii v. 16 : μετ' ἄρτον.

A l'époque patristique aussi et surtout dans le langage liturgique, ἄρτος, *panis* désigne, tantôt seul[1], tantôt en union avec *calix* ou avec *sanctus*, *cœlestis*, *vitæ æternæ*, très souvent, non seulement les éléments eucharistiques, mais le Christ lui-même dans l'Eucharistie déjà consacrée. Etudions ici plus longuement comme exemple caractéristique un mot seulement de Tertullien dont le sens a été inexactement compris par le Mauriste Rigault dans sa note sur ce point, parce qu'il avait perdu ici l'intelligence du langage de l'Église primitive. Dans son *De corona* (c. 3) Tertullien veut prouver, d'après plusieurs usages liturgiques non mentionnés dans la sainte Écriture, que l'on doit s'en tenir à la coutume et à la tradition légitimement enracinées. Il écrit entre autres : « Calicis aut *panis* etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur[2]. » C'est sans fondement que Rigault fait ici cette remarque : « Etiam non eucharistici, etiam profani. » Dans tout le chapitre il ne s'agit exclusivement que d'usages litur-

1. Cf. Irén. *Hær.*, IV, 38 (P., VII, 1106) : Ὁ ἄρτος τέλειος τοῦ πατρός ; August. *in c. VI Joan.* P. L., t. XXXV, 1611 : *Panis* est, non venenum ; Le Brun, *Explication de la messe* (Paris, 1726 t. III). Liturgie arménienne, artic. XX, p. 313-314 : « Sacerdos accipit sanctum Panem in manibus... Sacerdos cum Pane signans Calicem cruce dicit... » Encore en 633 le IV^e^ concile de Tolède, c. 18, écrit : « ... Post orationem Dominicam et conjunctionem Panis et Calicis... » Hard *Acta Concil.*, III, 584 B.

2. P. L., t. II, 99.

giques et religieux, et le but de Tertullien dans ce chapitre exclut totalement la mention d'un usage non liturgique ou non religieux ; de la « consuetudo etiam in civilibus rebus » Tertullien ne parle que dans le chapitre suivant (c. 4). Au reste Rigault, n'a rien pour corroborer son assertion. Elle suppose, sans fondement, chez les chrétiens une sorte de superstition, car c'est seulement ainsi que l'on pourra comprendre cette angoisse pour des miettes de pain tombant de la table. En outre, d'autres Pères encore (Cyrille de Jérusalem, *Cat, myst*, V, n. 21 ; Augustin, cité dans le Décret de Gratien, I, q, 1, *Interrogo*) insistent sur le soin anxieux pour que rien des éléments consacrés ne tombe à terre. Tertullien emploie la même expression eucharistique, *Adv. Marc.*, V, 8 : « Panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis Dominici veritatem [1]. »

Le seul argument auquel Rigault pouvait à la rigueur en appeler était la construction « panis etiam nostri ». Cependant, il ressort de nombreux exemples même d'auteurs classiques [2] que, souvent, *etiam* placé après le mot qu'il appuie est introduit par manière de rapport entre ce mot et ce qui va le préciser. Donnons-en seulement deux exemples de Tertullien comme passages parallèles : *Adv. Gnosticos scorpiace*, III, on lit : « Apud Aegyptum scilicet... bovis etiam cujusdam consecraticem » (P. L., II, 151) et *De fuga in persec.*, X : « Verum in utero etiam bestiæ invenio » (P. L., II, 134). Enfin, d'après Rigault, le *nostri* devrait se rapporter aussi aux calices « profanes », et il faudrait ajouter par dessus le marché que Tertullien se serait ici, sans motif, exprimé d'une façon ambigüe et imprécise, tandis que, d'après notre manière de voir, ces mots reçoivent un sens précis, indubitable, et sur lequel Tertullien, dans le commentaire *De oratione*, insiste expressément : « Notre, c'est-à-dire le pain et le breuvage des chrémens. » Pourquoi le pain profane devrait-il être nommé plus exclusivement « notre » en opposition avec le pain eucharistique que Tertullien trouve plutôt désigné dans la quatrième

1. P. L., II, 520.

2. Voir Klotz[2], *Handwoerterbuch der latein. Spr.*, I, 1421*a* : « Sed odia etiam gigni sempiterna ». Cic. *Mil.*, I, 3 ; « Habes plura etiam fortasse quam requirebas ». Plin, *Ep.*, VII, 9, 15. Cf. en outre Forcellini, Lexicon (Lipsiæ, 1839), t. II, 193[a] : Secundas etiam res nostras... » Cic. *Fam.*, IV, 14. « Quem Fimbria etiam, non modo Socrates, noverat ». *Off.*, III, 19.

demande du *Pater* [1] ? Il est donc indubitable que le mot de Tertullien a ici, dans tout l'ensemble du texte, le sens eucharistique, et que Rigault, dans les temps modernes, a perdu l'intelligence d'une expression eucharistique en quelque sorte technique à l'origine.

***

Si nous récapitulons maintenant tous les sens partiels remarqués jusqu'ici du mot « pain » dans l'Écriture, on pourra choisir comme la signification la plus générale celle que présente la métaphore du texte suivant. Dans Ezéch., IV, 16, le Seigneur dit : « Voici que je briserai le bâton du pain (conteram baculum panis) », c'est-à-dire je retrancherai sur le pain qui forme le soutien, la force de l'homme. De même on lit dans le Lévitique, XXVI, 26 : « Après que j'aurai brisé le bâton de votre pain (Postquam confregero baculum panis vestri [2]). Le mot « pain » est pris dans le sens de soutien principal de la vie ; aussi le concept du pain a-t-il été étendu à tout ce qui est un soutien de la vie naturelle et surnaturelle, à tout ce qui est nécessaire pour entretenir la vie et la fortifier.

De cette définition du mot résulte ce qui suit : Quant au mot « pain » dans la quatrième demande du *Pater*, son sens eucharistique est possible, car ἄρτος peut avoir cette signification. A-t-il ici réellement le sens de pain eucharistique soit exclusivement, soit en union avec un autre pain, c'est ce qu'on expliquera. Car là où se présentent des explications diverses, on ne peut, au cas où le texte lui-même ne dit rien, arriver à un résultat ferme que par l'explication du contexte plus éloigné. Mais cette explication de choses nous voulons la faire précéder de l'explication verbale d'ἐπιούσιος..

1. « Christus enim panis noster est... » *De orat.*, c. VI.
2. Cf. aussi Is., III, 1. Auferet... omne robur panis

C) *Définition du mot* ἐπιούσιος.

De tout temps et aujourd'hui encore, l'étymologie et la signification de l'attribut ἐπιούσιος joint chez Matth., VI, 11, comme chez Luc, XI, 3, à l'idée de ἄρτος (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον), a été très discutée. Selon Origène[1], ce mot extrêmement rare a été vraisemblablement forgé par l'évangéliste lui-même. Déjà au temps de l'Alexandrin on ne comprenait plus clairement l'étymologie de cette expression que plusieurs ramenaient à ἡ ἐπιοῦσα (ἐπιέναι), d'autres avec Origène à οὐσία ou à ἐπεῖναι[2]. Pour découvrir la signification originaire de ce mot, consultons naturellement les plus anciennes versions.

Parmi les versions syriaques, la Peschitto porte: *lachma d*e *sonqâanan* « indigentiæ nostræ ». La version syriaque de Cureton : *lachma 'amina d*e *jauma*, « constantem, continuum » (Burkitt, *Evangelion da-mephar-reshe*, I, Cambridge, 1904). Dans le sinaïticus syriaque, Matth., IV, 10-VII, 14, manque. Le cod. Hierosolymitanus syriaque, d'après P. de Lagarde (Bibliothecæ Syr., Gottingæ, 1892, p. 285) : *lachman d*e *'othra*, divitiarum[3].

Dans les deux narrés de la version copte nous ne trouvons représenté d'après Tischendorf que le sens temporel d'ἐπιούσιος. La Thébaique ou sahidique donne, d'après lui : venientem ; la Bohairique : crastinum.

1. Περὶ εὐχῆς, 27, 7. P., t. XI, 509.

2. On ne peut que se ranger à l'avis de Th. Zahn quand il écrit dans son commentaire sur saint Matth. (p. 276) : Le linguiste L. Meyer... pensait que le mot a été composé par analogie de περιούσιος et peut-être par antithèse avec lui pour exprimer adjectivement l'idée de but indiquée dans ἐπί. « Ce qui est à ou pour cela » serait le nécessaire ou le suffisant. Mais avec cela ni n'est justifiée la conservation de l'ι qui est contraire à l'analogie de ἐπεῖναι, ἐπουσία (sans hiatus), ni n'est expliquée la formation d'un nouveau mot, tandis qu'on avait à sa disposition de bons vieux mots comme ἀρκῶν (Jean, VI, 7), ἐπαρκής, ἀναγκαῖος, ἱκανός, ἐφήμερος (Jac., II, 15). Poezl (*Komm. zu Luc*, XI, 3, p. 193), pense avec Winer que l'hiatus se trouve souvent dans le Nouveau Testament, mais Zahn explique cet hiatus par un manque du digamma (ἐπιεικής), etc.

3. Cf. également Th. Zahn, *Ev. des Matt.* P., 276-7.

« L'évangile apocryphe *ad Hebræos*, dont l'importance réside dans son antiquité qui remonte jusqu'au temps des Apôtres, emploie le mot « machar » (= matin, aube, puis, le matin suivant, cras ; enfin d'une façon générale, la suite, τὸ μέλλον... ») Flunk dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XIII (1889), p. 211 avec renvoi à Wratislaw.

De la signification temporelle donnée par la version syriaque de Cureton (panem nostrum continuum) comme aussi de la version de l'évangéliaire hiérosolymitain : panem nostrum abundantiæ (divitiarum), Belser conclut (*Theol. Quartalschr.*, 79 (1897), p. 318), d'après Resch, que dans l'évangile hébreu [1] précanonique de saint Matthieu il devait y avoir : *lechem hatamid*, car tamid est = amina = continuel (le pain que l'on attend chaque jour, le pain nécessaire). Quant à l'importance à attacher aux récentes déductions de Gietmann sur la langue employée par le Christ dans ses discours, le grec ou l'araméen (*Zeitschr. f. k. Th.*, XX, 1909, 777 suiv.), ici par rapport à la priorité éventuelle du grec ἐπιούσιος ou du mot araméen correspondant, sur ce point les opinions diffèrent.

A ce point donc, il paraît en tout cas ressortir des plus anciennes versions orientales que ἐπιούσιος fut pris à l'origine dans le sens temporel et qu'il vient étymologiquement plutôt de ἡ ἐπιοῦσα (ἐπιέναι), que de ἐπὶ et οὐσία. Même la version de la Peschitto : « panem indigentiæ nostræ » n'est pas en dépendance nécessaire et immédiate de la dérivation de οὐσία ; on peut aussi bien la faire dériver de l'étymologie ἐπιέναι (τὸν ἄρτον τῆς ἐπιούσης ἡμέρας). Le pain pour le jour qui vient se comprend très bien comme le pain vraiment nécessaire et dont nous avons besoin.

En faveur de la signification temporelle et de la dérivation d'ἐπιούσιος d' ἐπιέναι citons ce qui suit, emprunté à l'article déjà mentionné de Flunk et de son garant Wratislaw :

1. Belser a d'ailleurs rétracté plus tard (1905) dans la 2e édition de son introduction au Nouveau Testament, l'opinion que l'évangile de saint Matthieu aurait été écrit à l'origine en hébreu et non en araméen.

L'essentiel est que ἡ ἐπιοῦσα de soi ne signifie pas « le jour de demain, le lendemain », mais « le jour qui point, qui s'annonce ». Wratislaw insiste, à l'exemple du Dr Lighfoot, avec beaucoup d'habileté et de raison sur les passages classiques d'Aristophane, *Ecclesiazousæ*, l. 105, de Platon, *Criton*, 44 A, de Xénophon, *Anabase*, I, 7, 1, 2. Remarquer spécialement son explication de *Act. Ap.* XX, 15 et *Prov.* XXVII, 1. Les Septante laissent voir ici la différence entre αὔριον et ἡ ἐπιοῦσα [1].

Beaucoup d'écrivains ecclésiastiques grecs font dériver ἐπιούσιος d'ἐπιέναι et le prennent au sens temporel. Bien qu'il soit lui-même d'un avis opposé, déjà Origène [2] mentionne cette dérivation de ἐπιέναι : « Ἐρεῖ δέ τις τὸν ἐπιούσιον παρὰ τὸ ἐπιέναι κατεσχηματίσθαι, ὥστε αἰτεῖν ἡμᾶς κελεύεσθαι τὸν ἄρτον τὸν οἰκεῖον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος... » Chrysostome [3] explique ἐπιούσιον = τῆς ἐπιούσης ἡμέρας = τὸν ἐφήμερον et il distingue précisément cette expression de l'autre expression τὸν ἄρτον τῆς αὔριον. Nous verrons de même comment saint Grégoire de Nysse se réfère expressément pour l'explication de ce texte à *Prov.*, XXVII, 1 (ἡ ἐπιοῦσα) et l'oppose ensuite à τὴν αὔριον. Le sens temporel et la dérivation de ἐπιέναι sont signalés de plus par saint Athanase (*De incarnatione Verbi et contra Arianos*. P. G., t. XXVI, 983 ; τουτέστι τὸν μέλλοντα), saint Cyrille d'Alexandrie (sur Luc, XI, 3. P. G., t. LXXII, 693, τροφὴν τὴν ἐφήμερον), en partie aussi par saint Isidore de Péluse et saint Jean Damascène qui admettent les deux étymologies.

Très nombreux sont les Pères grecs qui font ou paraissent faire dériver ἐπιούσιος de ἐπὶ et οὐσία. Ainsi Origène : τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον ; saint Cyrille de Jérusalem : ἐπὶ τὴν οὐσίαν καταπασσόμενος, εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν ἀναδίδοται *Catech. myst.*, V, n. 15. P. G., t. XXXIII, 1120), de même Eusèbe de Césarée (voir plus bas) qui dépend d'Origène ; saint Basile : τὸν πρὸς τὴν ἐφήμερον ζωὴν τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν χρησιμεύοντα [4] (reg. brev., 252) ; Pseudo-

1. M. l'abbé H. Rongy s'est donc trompé en m'imputant dans son rapport (*Revue ecclésiastique de Liège*, juillet 1911, p. 70) la traduction : le pain du lendemain.

2. Περὶ εὐχῆς, 27. P. G., t. XI, 517.

3. *Hom. in Matth.*, VI, 11. P. G., t. LVII, 280.

4. Basile a ici en vue, comme le juge Petau (*Dogmata theologica*, t. VII, 466*a*), les deux dérivations (ἐφήμερον = ἐπιούσιον, τῇ οὐσίᾳ).

Chrysostome (hom. *de angusta porta et in or. Dom.*, 5. P. G., t. LI, 46 : « ἄρτον ἐπιούσιον, τουτέστιν, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συγκροτῆσαι ταύτην δυνάμενον ». De même beaucoup d'autres.

La dernière dérivation de οὐσία n'est pas populaire, mais elle n'est pas non plus scientifiquement irrécusable. Même abstraction faite de ce qu'on évite l'hiatus dans les mots plus jeunes ἐπουσία, ἐπουσιώδης, comme dans la vieille formation ἐπεῖναι (voir Zahn sur saint Matt., VI, 11, p. 276), il n'y a en réalité pas de pain essentiel pour l'homme, ni qui appartienne ou qui soit nécessaire à son essence. Il est tout au plus nécessaire pour l'entretien de sa vie, de son existence [1]. Il est vrai que le pain passe dans la nature de l'homme, au moins dans sa chair, mais c'est surtout ce à quoi il est destiné; et il n'y aurait aucun motif de le faire particulièrement ressortir par le mot ἐπιούσιος; ce ne serait rien dire de nouveau, un pléonasme. Que si l'on entend, avec le langage populaire, οὐσία dans le sens de vie ou de substance de biens, celà ne s'accorde pas le plus souvent avec l'essai d'interprétation mentionné plus haut. De même, la comparaison essayée par Origène et saint Jérôme entre ἐπιούσιος, et περιούσιος, *peculiaris, præcipuus*, qui a conduit saint Jérôme à la version *supersubstantialis* n'est pas très heureuse.

Combien peu généralement au reste ἐπιούσιος fut dérivé de οὐσία, c'est ce que montrent déjà au IVe et au Ve siècle les versions de cette expression en gothique ou en arménien que l'on peut constater en Orient. Dans la bible gothique, le « Panem nostrum » s'énonce ainsi d'après Streitberg [2] : « Hlaif unsarana thana *sinteinan* gif uns himma daga. » Sinteins signifie : perpétuel, quotidien. C'est le même sens temporel que nous trouvons dans une explication du *Pater* que nous mentionnons plus bas, de l'Arménien Elische[3], et comme P. Pidou l'énonce dans sa version de la liturgie arménienne [4], cette signification temporelle (panem nostrum jugem = hanabazuert) s'est conservée aussi plus tard chez

1. Poezl (sur Luc, XI, 3, p. 193) voudrait l'expliquer dans ce sens, mais il reconnaît que οὐσία dans le sens de vie « existence » est douteux.
2. *Die gotische Bibel*, 1, Heidelberg, 1908. Voir aussi Migne, P. L., t. XVIII, 503.
3. N rschl, *Patrologie*, III, 258-259.
4. Le Brun, *Explication de la messe* (1726), t. III, 310.

les Arméniens. Que l'on hésitât encore beaucoup en Orient aux Xe-XIe siècles sur la dérivation d'ἐπιούσιος, c'est ce que montre entre autres le *Codex Glagoliticus* paléoslave (des quatre évangiles) olim Zographensis nunc Petropolitanus, publié par le Dr Jagić en 1879. Il contient trois variantes pour ἐπιούσιον. Dans Matth., VI, 11, la version porte originairement nastojeschtij, *imminens*, ἐνεστώς (cf. τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος dans Origène, en opposition avec τοῦ μέλλοντος dans la dérivation indiquée ci-dessus d'ἐπιούσιος d'avec ἐπιέναι) [1]. Cependant, comme Jagić le fait ressortir et le montre par le signe... les dernières lettres de ce mot ont été rayées, et à la place des lettres glagolitiques retranchées une main plus récente a mis en caractères cyrilliens les quatre dernières lettres du mot que l'on trouve habituellement nasaschtnij = *substantialis*, pour engager le lecteur, à cause de l'autre ressemblance des lettres, à lire le dernier mot au lieu du premier. Quant à Luc, XI, 3, la main primitive a traduit dans le même Codex Zographensis ἐπιούσιον par le mot nadnevni = *quotidianum*, ce qu'il faut attribuer à l'influence du texte latin. Même la confession grecque de Pierre Mogilas au XVIIe siècle ne discute nullement la dérivation et la signification étymologique de ἐπιούσιον. Sans faire une allusion quelconque à l'étymologie du mot, elle explique *Panem nostrum* du *Pater* dans le triple sens complet [2].

En ce qui concerne l'influence de l'explication verbale grecque sur l'acception eucharistique d'ἐπιούσιος, on constate chez Origène, Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem et beaucoup d'autres Pères, qu'il y a une dépendance évidente de la très douteuse étymologie. Il faut toutefois porter l'attention plus qu'on ne l'a fait jus-

1. Mikloschitsch, *Lexicon palæoslavico-græco-latinum*, Vindobonæ, 1862-1865, interprète : nastojati = imminere, adesse; nastoje, — παρών, præsens; nastoje = ἐνεστώς. — Le mot nasaschtnij (de nasaschtan, ce qui dérive de na-sy-saschti partic. prés. actif du verbe être) est expliqué par le même Slavologue dans le Lexikon de 1850 : ἐπιούσιος, supersubstantialis sufficiens ; dans l'édition postérieure de 1862-1865 on a omis supersubstantialis.

2. Michalcescu, *Die Bekenntnisse der grieschich-orientalischen Kirche*, Leipzig 1904, p. 85-86.

qu'ici sur ce qui suit : en premier lieu l'acception eucharistique du *Panem nostrum* se peut constater en diverses versions avant la dérivation de ἐπιούσιος d'οὐσία. Puis, la double dérivation de ce mot d'οὐσία et d'ἐπιέναι se présente simultanément pour la première fois dans le traité d'Origène sur la prière, et l'application à l'eucharistie est maintenue ici encore dans les deux cas. Enfin il y a des Pères grecs (saint Basile, pseudo-Chrysostome *de angusta porta*, etc.), qui, en dépit de la dérivation de οὐσία appuyent seulement sur la signification matérielle du « Pain quotidien » et, à l'inverse, il y a d'autres Pères (saint Athanase, en partie aussi Isidore de Péluse, saint Jean Damascène) qui, à la dérivation d'ἐπιέναι joignent cependant le sens eucharistique. On ne peut donc parler aucunement d'une influence décisive exercée sur la signification de ce mot grec par l'étymologie douteuse.

Il nous reste encore, pour l'interprétation d'ἐπιούσιος, à examiner la version latine. *Quotidianum*, dans les vieux manuscrits *cot(t)idianum*, est certainement la version originelle aussi bien pour Matth., VI, 11, que pour Luc, XI, 3. Tischendorf cite pour *quotidianum* dans saint Matthieu en général l'Itala, sans nommer toutes les versions. De même Knabenbauer (in Matth., VI, 11, p. 261) : « Quotidianum ; ita enim legitur invetere interpretatione latina. »

Migne désigne expressément cinq manuscrits qui ont, dans saint Matthieu, cette leçon : le cod. Vercellensis *a* (IVe s.), cod. Veronensis *b* (Ve s.), cod. Brixianus *f* (VIe s.), cod. olim Corbeiensis, nunc Petropolitanus *ff*[1] (Xe s.) et le cod. olim Sangermanensis 15, nunc Parisiensis *g*[1] (Xe s.)[1]. En dehors de l'Itala, Tischendorf cite aussi deux manuscrits de la Vulgate pour *quotidianum :* MM. Marmoutier, 87 (Xe s.), et

1. P. L., t. XII, 171-2.

lux = lectionarium Luxoviense; en outre Tertullien[1], Cyprien, Augustin et d'autres. Dans Luc, XI, 3, *quotidianum* s'est maintenu constamment dès le commencement. De même dans la liturgie latine on ne peut constater d'autre traduction que *quotidianum*.

En Occident, autant que nous en pouvons juger aujourd'hui, *quotidianum* a seul dominé jusqu'au temps de saint Jérôme. Cette traduction était déjà reçue certainement dès longtemps avant l'année 197 ; car c'est vers cette année que Tertullien écrivit son opuscule *De Oratione* qui est un de ses premiers écrits, et il donne la version traditionnelle du *Pater*. Pour l'explication littérale et réelle d'ἐπιούσιος la version que l'on peut constater de bonne heure et qui s'est toujours maintenue, *quotidianum* [2], a une particulière importance, car *quotidianum* confirme l'ancienne dérivation d'ἐπιέναι qui paraît aussi à travers la plupart des versions orientales, tandis qu'on ne trouve que dans Origène les premières traces sûres d'une dérivation de οὐσία.

Quelques auteurs latins méritent, relativement à l'interprétation verbale, encore une particulière considération. Juvencus (vers 333) écrit dans son *Evangelica historia* en hexamètres latins, à l'occasion d'une courte paraphrase du *Pater* :

> « Vitalisque hodie sancti substantia panis
> Provenit nobis [3]... »

1. *De or.* ; *Adv. Marcionem*, IV, 26. Cyprien et Augustin ont aussi toujours *quotidianum*. De même Hilaire de Poitiers, Chromatius d'Aquilée, Pierre Chrysologue de Ravenne, l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, Grégoire le Grand, dont les textes seront mentionnés dans la partie patristique. Même dans de nombreux manuscrits de la Vulgate la version hiéronymienne *supersubstantialem* ne put se maintenir, comme il en résulte de la remarque suivante de Knabenbauer : « In V. 11, præbent *cotidianum* cav, dub, mm, ept (marg), lich. to', wil ; *substantialem, rush. supersubstantialem cotid.* fuld. » (In Matt., VI, 5-14, p. 250).

2. Auss le Tatien allemand : « Unzar brot tagalihhas » (Th. Zahn) et toutes les versions haut-allemandes confirment la version dominante *quotidianum*.

3. I v. 630-631. P. L., XIX, 133.

L'Editeur Arevolo remarque là-dessus : In nonnullis mss. Italicæ veteris versionibus legitur : *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* pro *Panem nostrum quotidianum.* La dernière assertion n'est prouvée par aucun document. Il me semble aussi, pour autant qu'on peut penser à une rédaction *originelle* de ce genre, qu'elle s'accorde peu avec les paroles solennelles de saint Jérôme : « *Nos* expressimus supersubstantialem » et avec le témoignage de la critique moderne du texte, autant qu'on peut le tirer de l'article de Haussleiter sur le *Pater* dans *Realenzyklopaedie* de Hauck (XX, 439 sg.). Haussleiter lui-même renvoie à Wordsworth et White *Nov. Test. D. N. Ch.* latine, I, Oxonii, 1889, 60. Mais Arevolo aussi prend position contre l'opinion de Sabatier, que Juvencus pense à *supersubstantialis*. Il le tient pour douteux parce que Juvencus, même ailleurs, emploie le mot *substantiæ* sans relation de ce genre (V. 416, substantia panis, v. 510 substantia salis ; III, v. substantia vocis, etc.). En outre il y aurait à observer que le pain « sacré » est ici nommé « vitalis » en considération de l'expression « panis vitæ » (Jean VI). Que d'après notre manière de voir ἐπιούσιος ne paraisse pas être traduit directement, celà ne nous étonne pas dans une transcription poétique du *Pater*. L' « Hodie » complète facilement la pensée du *quotidianum*, et Juvencus pouvait avoir l'intention de faire ressortir avant tout le caractére « saint, vivifiant » de ce pain. Toutefois on peut penser qu'il a traduit ἐπιούσιον simplement par *vitalis* peut-être en raison des explications grecques. En tout cas, la traduction « quotidianum » est demeurée dominante en Espagne, comme il ressort de can. 10 du IV[e] concile national de Tolède (633) [1].

Une explication digne de remarque, quoiqu'elle soit absolument insoutenable au point de vue étymologique, de l'ἐπιούσιον, nous est donnée vers l'an 362, par Caius Marius Victorinus Afer, qui se démit de sa chaire de rhéteur à Rome, à l'occasion de l'édit de Julien l'Apostat sur les écoles.

1. Harduin, *Acta Conc.*, III, 582.

En expliquant le ὁμοούσιος [1] il présente comme parallèles synonymes ἐπιούσιον ἄρτον = « ex eadem οὐσία panem, id est de vita Dei : consubstantialem vitam... Hoc ergo est : Δός ἡμῖν ἐπιούσιὸν ἄρτον, id est, vitam ex eadem substantia ; etenim si quod accipimus, corpus Christi est, ipse autem Christus vita est, quærimus ἄρτον ἐπιούσιον... Græcum igitur evangelium habet ἐπιούσιον, quod denominatum est a substantia et utique Dei substantia. Hoc Latini vel non intelligentes vel non valentes exprimere non potuerunt dicere, et tantummodo *quotidianum* posuerunt, non ἐπιούσιον. Est ergo et nomen lectum, et in Deo substantia, et dici potest græce, etiam (si) latine non exprimitur ; dicitur tamen græce, quia intelligitur ».

Remarquons comment Marius Victorinus cherche à étayer sa preuve étymologique par trop faible par une méprise des latins relativement au *quotidianum*. S'il avait connu encore une autre traduction latine que *quotidianum*, il l'aurait volontiers alléguée ici pour infirmer ce *quotidianum* et fortifier sa propre explication.

Méritent aussi une mention les diverses explications littérales de saint Jérôme sur notre passage. De son commentaire sur saint Matthieu, VI, 11 (P. L., t. XXVI, 44), nous concluons qu'il n'avait aucun précédent latin pour *supersubstantialis*.

Il écrit : « Quod nos supersubstantialem expressimus, in Græco habetur ἐπιούσιον quod verbum septuaginta interpretes περιούσιον sæpissime transferunt. Consideravimus ergo in hebræo et ubicumque illi περιούσιον expresserunt, nos invenimus sgollia (s^e gulla), quod Symmachus ἐξαίρετον id est *præcipuum* vel *egregium* transtulit, licet in quodam loco *peculiare* interpretatus sit... In evangelio, quod appellatur secundum Hebræos, pro *substantiali* pane reperi mahar [2], quod dicitur

1. *Adversus Arium*, l. II, n. 8. P. L., VIII, 1094.

2. Dom G. Morin nous offre de cette interprétation un nouvel exemple d'un commentaire de saint Jérôme sur le Ps. 135 : « In hebraico évangelio

crastinum, ut sit sensus : Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. Possumus supersubtantialem panem et aliter intelligere, qui super omnes substantias sit, et universas superet creaturas. Alii simpliciter putant, secundum Apostoli sermonem dicentis : Habentes victum et vestitum, his contenti simus, de præsenti tantum cibo sanctos curam agere. Unde et in posterioribus sit præceptum : Nolite cogitare de crastino. »

Dans le commentaire sur l'épître de saint Paul à Tite, le même saint Jérôme écrit en termes précis et généraux[1] : « Unde et illud, quod in evangelio *secundum latinos interpretes* scriptum est : Panem nostrum quotidianum d. n. h., melius in græco habetur : Panem nostrum ἐπιούσιον, id est, *præcipuum*, *egregium*, *peculiarem*, eum videlicet, qui de cœlo descendens ait : Ego sum panis, qui de cœlo descendi. Absit quippe, nt nos, qui in crastinum cogitare prohibemur, de pane isto, qui post paululum concoquendus et abjiciendus est in secessum [2], in prece dominica rogare jubeamur. Nec multum differt inter ἐπιούσιον et περιούσιον ; præpositio enim tantummodo est mutata, non verbum... » Pour être complet, citons encore deux textes du *Doctor maximus* : « Panem nostrum *substantivum* sive *superventurum* da nobis... » (*In Ez.* XVIII, 16). « Panem quotidianum sive super omnes substantias ». (*Dial. contra Pelag.*, III, c. 15. P. L., XXIII, 613).

Les interprètes latins examinés, par saint Jérôme semblent, d'après ses paroles que nous avons citées plus haut (secundum latinos interpretes), avoir tous traduit quotidianum (superventurum). Dans sa prédilection pour les autres sens, le saint montre assez clairement qu'il dépend des Pères grecs, surtout de saint Cyrille de Jérusalem et d'Origène.

Depuis saint Jérôme on trouve souvent chez les Pères

secundum Matthæum ita habet : Panem nostrum crastinum da nobis hodie hoc est : Panem, quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie. » (*Anecdota Maredsolana*, 1897, III, 2, 162.)

1. P. L., XXVI, 623.

2. Cf. là-dessus Cyr. de Jérusal., *Catech. myst.*, V, 15 ; Orig., *Comment. in Matth.*, hom. XI, n. 14. P. G., XIII, 945.

latins les deux traductions *quotidianum* et (ou) *supersubstantialem* prises également en considération et unies. Ainsi dans Jean Cassien, Isidore de Séville, Rhaban Maur, etc. Comme je renvoie à ce sujet à la partie patristique, je ne cite plus ici que l'auteur des six livres *De sacramentis* (l. V, n. 24. P. L., t. XVI, 471) : Panem n. quot. d. n. h. Panem quidem dicit, sed ἐπιούσιον, hoc est supersubstantialem. Non iste panis est, qui vadit in corpus ; sed ille panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. Ideo græce ἐπιούσιος dicitur. Latinus autem hunc panem quotidianum dixit (quem Græci dicunt advenientem [1]), quia Græci dicunt τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν advenientem diem. Ergo quod Latinus dixit, et quod Græcus, utrumque utile videtur : Græcus utrumque uno sermone significavit, Latinus quotidianum dixit.

***

Comme conclusion de cette explication littérale d'ἐπιούσιον, nous devons poser en fait ce qui suit :

1° Des arguments d'ordre interne et d'ordre externe invitent à faire dériver ἐπιούσιος plutôt de ἡ ἐπιοῦσα (ἐπιέναι) que de ἐπί et οὐσία (ἐπεῖναι) et à lui donner un sens temporel comme « pain du jour qui vient ». En fait, cette dérivation et signification est originelle, c'est celle qui ressort spécialement des plus anciennes versions [2].

2° Ce n'est que par un grossier anachronisme que l'on peut imputer à l'explication littérale fondée sur l'étymologie d'οὐσία (supersubstantialis) une influence déter-

1. Ce qui èst entre parenthèses ne se trouve que dans très peu de manuscrits.

2. H. Cremer le remarque trop peu dans son *biblisch-theol. Woerterbuch der neutestamentlichen Græcitæt* (Gotha, 1889⁶, p. 351-355.)

minante sur la formation de l'interprétation eucharistique.

3° La signification temporelle d'ἐπιούσος, comme conséquence de sa dérivation d'ἐπιέναι, fait du pain mentionné dans la quatrième demande du *Pater* plus exactement un pain à conserver dans cette vie pour le jour à venir, ce qui de soi n'exclut pas l'interprétation eucharistique et la recommande même positivement, d'autant que déjà la plus ancienne interprétation réelle eucharistique de Tertullien est unie avec l'interprétation temporelle « quotidianum », ainsi qu'avec la dérivation de ἐπιέναι. Il est vrai qu'il en est de même de l'interprétation du « Pain quotidien » au sens matériel, comme en général de toute interprétation qui désigne la pain du jour qui vient.

***

Les autres expressions du *Panem nostrum* : ἡμῶν, δός, ἡμῖν, σήμερον n'ont pas besoin de commentaire. Toutes confirment au reste le résultat fourni par l'explication littérale de ἄρτον et de ἐπιούσιον, que des motifs tirés purement de la langue et de l'étymologie n'excluent ni l'interprétation au sens matériel ni celle au sens spirituel et eucharistique, que la solution quant le sens littéral du *Panem nostrum* est à chercher dans l'interprétation réelle du texte et de tout l'ensemble de notre demande avec les autres parties du *Pater*, tant que surtout on ne prend provisoirement en considération que des raisons exégétiques internes. Aussi longtemps qu'on n'a pas expliqué le texte entier des autres demandes, il manque ici les autres moyens de démêler parmi les divers sens possibles le seul sens réel.

CHAPITRE III

EXPLICATION RÉELLE DU « PANEM NOSTRUM » D'APRÈS LE TEXTE MÊME

A) *Motifs qui recommandent de prendre le mot « pain » dans le sens littéral un et plein.*

Je signale comme thèse que je me propose de rendre d'abord plausible d'après des arguments internes dans le cours de cette première partie, puis de prouver complètement dans les sections suivantes, l'interprétation une du sens littéral du « Panem nostrum », interprétation qui inclut aussi bien le pain matériel que le pain eucharistique et spirituel. Considérons tout d'abord le texte lui-même, abstraction faite du contexte, en nous attachant aux mots importants et en rapprochant convenablement les arguments pour et contre.

L'examen auquel nous nous sommes livrés précédemment a montré que ἄρτος peut, de soi, signifier tous les éléments de la vie naturelle et de la vie surnaturelle en général, et de fait cette signification est indiquée aussi bien dans chacun des éléments de ce sens que collectivement dans quelques exemples (Cf. Matth., XV, 26 ; Eccles., XI, 1 ; Exod., XXIII, 25).

Il y a certainement des raisons plausibles d'entendre ce mot, dans Matth., VI, 11 et dans Luc, XI, 3, d'abord au sens temporel avec la signification matérielle qui se rapproche le plus de notre nature à la fois sensible et spirituelle ; mais des raisons tout aussi bien fondées

nous engagent aussi à ne pas prendre dans un sens trop strict cette notion du pain matériel, et d'y inclure aussi dans le sens littéral immédiat la nourriture spirituelle et eucharistique.

a) D'une part, ce n'est ni au-dessous de la dignité du Christ ni contre son commandement de chercher avant tout le règne de Dieu, si parmi d'autres demandes surtout spirituelles il nous enseigne aussi à demander le pain matériel. D'autre part, le mot « pain » parmi les hommes, et même parmi les chrétiens, éveille d'abord la représentation du pain matériel, et rien ne nous autorise à exclure ici le sens littéral temporel qui nous touche de plus près ; car ce pain matériel aussi est un don de Dieu dont nous avons besoin ; et Dieu veut que nous lui demandions chaque don, suivant l'ordre légitime il est vrai, et c'est ce qui arrive dans le *Pater*. Les difficultés soulevées contre cette manière de voir n'atteignent que l'importance exclusive accordée au sens matériel.

b) Même le sens spécial matériel du mot pain ne doit pas, dans notre texte, être trop restreint. On accordera presque généralement qu'ici on n'entend pas seulement le pain au sens strict, mais l'ensemble des aliments nécescaires, et, d'après la plupart des commentateurs, la subsistance nécessaire [1]. Et ce dernier point n'est pas une sorte de déduction tirée du sens littéral du mot, mais ce sens général de « subsistance » est dans les vues immédiates du Christ et fondé sur le langage courant de l'époque. Cette acception est confirmée du fait que, à raison égale, nous avons autant besoin de demander les autres biens temporels que la nourriture quotidienne. Il est vrai que la nourriture, et avant tout le pain au sens le plus strict, est visée ici en tout premier lieu ; mais cela n'em-

1 « Victus et tegumentum, sed a parte totum intelligitur » (Aug. Sermo LVII, 7. P. L., t. XXXVIII, 389).

pêche pas que l'autre substance ne soit contenue immédiatement dans le concept du pain en vertu de la synecdoche que l'on comprend aussitôt.

Objection : N'aurions-nous pas, là, pris un seul et même mot et dans le même passage aussi bien dans le vrai sens littéral que dans le sens figuré ? — Non, car dans cette synecdoque nous avons une locution figurée, mais non un sens figuré, à moins que nous nous limitions au sens littéral le plus strict de l'expression « pain ». Mais dans ce dernier cas nous devrions par conséquent entendre tout le reste, nourriture, vêtement, habitation, etc., comme une déduction du sens le plus prochain et le plus étroit. Or ceci est contraire aux vues immédiates de l'auteur de notre prière aussi bien qu'au sens général. Si on se rappelle en effet que le mot « pain », particulièrement à l'époque du Christ et dans ces contrées orientales, est souvent, par synecdoque, pris dans un sens beaucoup plus large et immédiat, la locution biblique « pain » ici remplace simplement l'expression générale « le nécessaire de la vie », et cette notion générique renferme immédiatement toutes les espèces particulières des divers besoins de la vie : nourriture, vêtement, habitation, moyens de défense, etc. Si donc l'expression « pain » est ici un trope, le sens général qui y est énoncé n'est pas pour cela allégorique ou métaphorique, il est le propre sens littéral du concept particulier de « pain » élargi pour désigner le « nécessaire de la vie », en tant que ce sens littéral plus étendu et plus complet a été voulu directement par l'auteur de la prière et exprimé d'une manière que tout le monde comprend.

c) Ce sens littéral élargi, plus plein, faut-il maintenant le restreindre à la seule vie matérielle et temporelle ? Le mot « pain » seul, ne peut, nous donner sur ce sujet une réponse satisfaisante. Oui, nous pouvons tranquillement concéder que si nous n'avions aucune raison externe importante d'autorité pour donner à ce concept une extension encore plus grande, et que si nous étions réduits à ce seul texte en dehors du contexte de toute la

prière et indépendamment de l'usage de l'Écriture relativement au mot « pain », il serait difficile de donner à la question une solution complète, ou bien il faudrait s'accommoder à la façon vulgaire de comprendre et se contenter du sens littéral matériel. Car non seulement il n'y a pas dans le texte lui-même de motifs internes qui contraignent à élargir à ce point ce concept, mais il se trouve en apparence là-contre de grandes difficultés qu'il faut, pour ce motif, soumettre à une discussion, parce qu'elles ont été exagérées outre mesure par les adversaires.

En réalité toute difficulté d'ordre interne et de celles qu'on déduit de l'expression « pain » s'évanouit si nous pouvons légitimer le sens littéral un et complet qui, dans le « Panem nostrum », avec la vie matérielle, inclut également la vie surnaturelle, eucharistique et spirituelle. Il faudrait ainsi formuler une difficulté capitale : Comment est-il possible qu'un seul et même mot « pain » dans la même hypothèse désigne les nécessités naturelles et surnaturelles de la vie en même temps, comme sens littéral immédiat ? Vie naturelle et vie surnaturelle ne sont en effet que des concepts analogues et cette même analogie nous la trouvons aussi dans les moyens qui nous procurent l'une et l'autre vie.

Cette difficulté ne serait réelle que si nous ne trouvions aucun texte de l'Ecriture dans lequel de semblables concepts analogues parussent réunis. Nous lisons par exemple dans Gen., II, 17 : *In quocumque enim die comederis ex eo (ligno) morte morieris.* Allioli interprète ce mot de la mort « du corps et de l'âme ». Hummelauer non plus n'exclut pas la mort de l'âme, bien qu'il interprète l'expression d'abord de la mort corporelle. Il dit [1] : *Sermo est utique de morte corporis, non solius animæ.* En s'en référant à Sagesse, II, 22-24, et Rom., V, 12, il ne

1. *Comm. in Gen.*, p. 141.

serait guère possible non plus d'exclure la mort de l'âme du sens direct de ce texte. — Quand, de plus, le Christ dit (Jean, VI, 55) : « Qui mange ma chair et boit mon sang, celui-là a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » ; dans cette vie éternelle est inclus aussi le droit à l'immortalité bienheureuse du corps, par conséquent la vie éternelle du corps glorieux. De même que cette vie glorieuse et surnaturelle du corps, ainsi la vie éternelle des âmes et celle du corps ne sont cependant que des concepts analogues. Cette manière de voir est confirmée par Jean, VI, 50. Sur le double sens du « non moriatur », Maldonat *(Comm. in Joan.*, VI, 50) dit : « Sed plenior erit sensus et loco magis congruus, si *de vita etiam corporis* intelligamus, quasi dicat, manna solam vitam corporis dare non potuisse, *hunc vero panem non solum corporis, sed etiam animæ vitam dare.* Hoc confirmat, quod statim Christus dicat : Et ego resuscitabo eum in novissimo die... » Saint Augustin aussi écrit dans le même sens sur ce dernier verset *(Tract. XXVI in Joan.*, VI. P. L., t. XXXV, 1616) : « Ut habeat interim secundum spiritum vitam æternam in requie, quæ sanctorum spiritus suscipit ; quod autem ad corpus attinet, nec ejus vita æterna fraudetur, sed in resurrectione mortuorum novissimo die ».

Nous avons le même droit pour comprendre aussi sous le concept « pain » dans le « Panem nostrum », et comme sens littéral immédiat, aussi bien les moyens naturels que surnaturels de vie, si d'autres motifs, en dehors du concept « pain », ne nous en empêchent.

Afin de rendre plus claire encore la question si décisive ici du sens littéral complet d'un texte de l'Ecriture, il sera à propos de renvoyer à une excellente définition que nous offre le P. Cornely [1] de ce que l'on nomme par abus le *sens*

1, *Introductio* I, 1894², p. 549-550.

conséquent. Elle éclaire notre question sur le sens plein qui unit souvent les uns aux autres plusieurs sens littéraux partiels de nature analogue. Cornely cite d'abord une proposition de Patrizzi, qu'en lisant ou en entendant autrui nous sommes inclinés en même temps par notre nature à tirer de ce que nous avons lu ou entendu des conclusions et à attribuer ces conclusions aux écrivains ou orateurs eux-mêmes comme étant leurs propres vues. Ces conclusions, dit Cornely, nous les tirons de deux manières. Parfois il suffit de développer et d'interpréter les paroles de l'auteur et d'arriver à une idée nouvelle ou plus féconde. Mais souvent il faut appeler à son secours une deuxième et nouvelle prémisse et, au moyen d'un syllogisme, en inférer une nouvelle vérité. Il y a donc une double définition ou espèce de *sensus consequens*.

La première espèce de *sensus consequens*, Cornely l'interprète des concepts analogues des attributs divins et des attributs humains : sagesse, puissance, sainteté, etc., qui appartiennent à Dieu dans une mesure infinie et à l'homme dans une mesure très restreinte. Un texte de l'Ecriture peut désigner en première ligne et principalement la sagesse divine, mais accessoirement, par voie de conséquence *(secundario et consequenter)*, la sagesse humaine, qui vaut alors avec le sens principal comme sens *plenior et abundans*. Pour ce sens secondaire, Cornely admet le mot *sensus*, mais non le mot *consequens*, car dit-il, un tel sens épuise il est vrai la signification du mot que l'on considère dans l'enchaînement des idées, mais il ne dépasse pas les limites du sens littéral. « Omnino igitur plenum et abundantem hunc sensum admittendum et diligenter interpreti investigandum esse concedimus, neque a Patribus eum interdum nomine *spiritualis* [1] exornari negamus ; at accuratiorem hanc et *pleniorem* vocis alicujus *explicationem* a sensu literali distingui et *sensum consequentem* jure vocari non arbitramur. »

Cornely passe ensuite à la seconde espèce de *sensus consequens*, où se trouve une vraie déduction opérée avec le secours d'une nouvelle prémisse. Etant supposé la légitimité

1. Je demande que l'on fasse dès maintenant attention à ceci pour les textes patristiques qui vont suivre. Nombre de Pères en effet disent avec saint Cyprien qu'on peut entendre les mots du *Panem nostrum* et *corporaliter* et *spiritualiter*, sans exclure ce dernier sens du sens littéral.

de la conclusion, on ne peut que par déduction tirer des paroles de l'Ecriture que le Saint-Esprit a prévu cette nouvelle prémisse ou du moins l'a eue en vue comme moyen en vue de la nouvelle conclusion. Et dans ce cas, parfois la conclusion est attribuée au Saint-Esprit lui-même (cf. I, *Cor.*, I, 31, d'après *Jérém.*, IX, 23, 24), parfois, (I, *Cor.*, IX, 10, 11, d'après *Deut.*, XXV, 4) la nouvelle prémisse est imaginée en même temps par l'hagiographe lui-même ; parfois on s'en remet au lecteur de tirer la conclusion d'une simple citation de la sainte Ecriture (I, *Tim.*, V, 18, d'après *Deut.*, XXV, 4). En dehors de ces cas on ne peut attribuer au Saint-Esprit la conclusion ainsi tirée. Elle n'est donc pas alors le sens *(sensus)* du texte inspiré, bien qu'elle appartienne en quelque manière au sens littéral, en tant que, conformément à *Rom.*, XV, 4 et II *Tim.*, III, 16, en vue du but et de l'utilisation pratique de tous les textes de l'Ecriture, nous partons, dans notre déduction, du sens littéral [1].

Ce qui nous intéresse ici surtout, c'est ce qu'on vient de dire sur le sens littéral plein. Spécialement dans le « Panem nostrum » du *Pater*, le sens littéral complet est obtenu de deux manières : d'abord au moyen de la synecdoque, par la double extension de l'idée de « pain » au concept « nourriture » et « subsistance en général », puis par la considération de la double vie du corps et de l'âme pour laquelle sur la terre les enfants de Dieu ont besoin de pain naturel et de pain surnaturel.

L'image du pain matériel que nous avons d'abord devant les yeux nous conduit à penser, quant au temps, en première ligne à la nourriture matérielle du corps. Mais si nulle part dans le texte et le contexte, comme nous l'examinerons encore tout exprès, le mot « pain » ne paraît être restreint à signifier la nourriture matérielle, mais qu'au contraire, conformément à l'usage scripturaire du Nouveau Testament, il signifie aussi déjà de soi la nourriture eucharistique des âmes, alors une plus

1. Cf. Cornely, *ib.*, 550-1.

complète considération du sens littéral nous conduit, sans nouvelle prémisse, ou au moyen d'une nouvelle prémisse indiquée par Jésus-Christ lui-même et très facile à compléter *(Jean, VI*, 27), à cette nourriture des âmes, d'autant plus que dans l'Eucharistie nous avons, au sens propre et non au sens métaphorique, « un vrai aliment ».

Cette extension graduelle de concepts et de significations précis n'est d'ailleurs, même aujourd'hui, pas isolée, comme le P. Lempl le prouve très solidement dans son étude toute récente, publiée par Noldin, sur la signification du mot Cœur de Jésus (Brixen, 1909), et il éclaircit par plusieurs exemples, en se couvrant d'autorités comme Wundt, *Voelkerpsychologie* [2] (Leipzig, 1904, t. II, *Bedeutungswandel*, p. 484 sq.), Nyrop-Vogt, *Das Leben der Woerter* (Leipzig, 1903, *Bedeutungserweiterung*, p. 92, sq.), Weise, *Unsere Muttersprache* (Leipzig, 1907, *Bedeutungswandel in der deutschen Sprache*, § 159 sq.). La linguistique nouvelle, dit le P. Lempl dans l'ouvrage cité (p. 81 à 82), a porté une attention toute particulière sur le changement de signification que les concepts ont éprouvé au cours du temps. A cette occasion on remarque expressément que les extensions de concept et de sens sont un phénomène fréquent. Il y a souvent en effet des objets qui, bien qu'ils présentent un caractère d'unité naturelle, artistique ou morale, sont si clairement délimités de tous les autres objets, qu'ils portent par suite une désignation verbale permanente et propre ; un ou plusieurs autres objets ont avec ceux-là une telle union ou de telles relations que, dans ces conditions, on est inévitablement contraint de les unir les uns aux autres en un même sens et un même mot, comme un seul objet. Ainsi se développe une double, parallèle et régulière, manière de comprendre. En certaines circonstances il ne reste qu'à s'en tenir simplement à la notion du premier objet indiqué ; en certaines autres circonstances, on réunit régulièrement dans un même sens l'objet désigné en premier lieu avec l'autre qui en est en quelque sorte une partie, et on forme ainsi un concept plus large dans lequel le concept primitif plus strict est contenu comme élément commun fondamental. Ici on ne juge pas nécessaire de

changer le nom mais on garde celui du concept plus étroit même pour le concept plus large (cf. *fractio panis)* ou, plutôt on étend le concept de l'objet dit primitif à celui qui survient ou que l'on ajoute par la pensée. Alors le nom, après que l'extension du sens s'est accomplie, se rapporte encore toujours en première ligne à l'objet dit primitif, et celui qui survient n'entre sous la même dénomination que parce qu'il est compris comme un seul tout avec le premier ; ainsi lui demeure acquis le caractère de la dénomination proprement dite.

***

Il y a un sophisme caché dans cette affirmation arbitraire : Le texte du « Panem nostrum » nous dit *seulement* que sous le mot « pain » on *peut* entendre chacun des divers sens partiels ; c'est-à-dire que le texte lui-même ne nous fournit aucun éclaircissement sur le sens à donner ici au mot « pain » : s'il faut lui donner un sens général « le pain en général », ou l'un ou l'autre des sens partiels. Il s'ensuivrait que ces paroles du divin Sauveur ont de soi un sens vague et imprécis: c'est ce qu'il faut repousser absolument. Au contraire, ces paroles du Seigneur sont très claires et très précises, dites dans des circonstances concrètes pour l'enseignement direct et permanent des disciples et du peuple, et il ne nous reste que l'alternative : ou bien nous devons dans ce texte prendre le « pain en général » dans un sens général ; ou bien nous devons accepter un sens partiel précis et rendre ce dernier au moins plausible par des raisons positives déduites du texte ou du contexte. Je ne trouve dans le texte aucun motif qui permette d'admettre une signification de ce genre exclusive et partielle ; je n'en trouve pas plus pour une signification exclusive au sens matériel. Car c'est une prétention par trop excessive que celle de nos adversaires : Le divin Sauveur demande en effet que nous ne nous mettions pas en peine de la nourriture terrestre, et il se représente lui-même comme le « pain de vie » ; et cependant il veut que dans la quatrième demande du *Pater* nous ne demandions que le pain de la terre, bien que pour manifester cette intention il n'ait pas dit le moindre petit mot. On pourrait bien plutôt, avec de nombreux Pères, interpréter exclusivement le texte

du « Panem nostrum » du pain des âmes, en se référant à Jean, VI, 27, et à la dignité surnaturelle de celui qui prie. Pourtant, même à ces deux points de vue, les mots du « Panem nostrum » ne paraissent pas exclure le pain matériel, car pour produire l'aliment qui durera toujours, nous avons aussi besoin ici-bas du pain terrestre, et notre dignité surnaturelle ne désavoue pas la nécessité de demander même le pain terrestre quotidien d'une manière conforme à notre but surnaturel. Par là se recommande d'autant plus, pour peu que nous considérions le texte du « Panem nostrum », la signification très précise mais aussi très générale du mot « pain » pour désigner la nourriture à la fois du corps et de l'âme. Ici nous nous appuyons sur le principe : « Ubi nihil distinguitur, nihil excipitur ». Le Seigneur lui-même ne distingue pas ici le pain de l'âme et le pain du corps, bien qu'il eût pu d'un simple mot désigner un pain spécial.

Qu'on n'objecte pas que si on fait l'application de ce principe à notre cas il s'ensuivrait qu'il faudrait prendre tous les termes constamment au sens le plus large. Cette objection est sans conséquence. Si nous avons des motifs particuliers de restreindre à une signification spéciale le sens d'un mot, ces motifs sont naturellement plus déterminants pour le sens littéral du mot que le principe ci-dessus. Dans le texte du « Panem nostrum », c'est le contraire qui nous paraît être le cas. Le sujet qui prie, aussi bien que l'usage courant de l'Ecriture dans l'interprétation du mot « pain » et les attributs annexes « notre pain quotidien » qui n'indiquent aucune signification partielle, nous rendent la signification générale plus vraisemblable que la signification spéciale. Comme il eût été facile au Sauveur de formuler le « Panem nostrum » de la manière suivante : Donnez-nous aujourd'hui notre pain terrestre (cf. *Jean*, VI, 27) ! Le fait qu'il ne distingue ni un pain du corps ni un pain de l'âme est en faveur de la signification au sens général. Et ceci résulte plus encore du dessein, que nous expliquerons bientôt, de tout le *Pater*.

Si l'on veut pourtant trouver dans le texte même l'indication d'un sens partiel spécial comme étant le principal, c'est : qu'il faut demander humblement et

manger ce pain eucharistique, ce pain des âmes, aussi bien à cause de sa dignité supérieure qu'à cause de son absolue nécessité. Car si on accorde que le Christ désigne ici le pain en général, c'est-à-dire aussi bien le pain de l'âme que celui du corps, il ne peut plus rester aucun doute qu'il a voulu que l'on sût qu'il visait là le Pain κατ' ἐξοχήν comme le sens principal de ce texte, quoique les fidèles qui ne sont pas encore initiés plus profondément aux mystères de la religion pensent ordinairement d'abord au sens partiel matériel.

Pour conclure, je souligne une fois de plus, que je n'attribue pas à la preuve déduite du texte seulement, et à l'interprétation seule du mot « pain » d'après l'usage de l'Ecriture, une valeur d'argument définitif. Mais si on affirme, que du texte il résulte *seulement* que chacune de ces interprétations partielles est *possible*, cette pure possibilité ne suffit pas devant la clarté et la précision des paroles du Christ dans une prière si éminemment populaire et pratique. Ces paroles du Christ deviendraient malheureusement inintelligibles s'il n'y avait en elles aucun point d'appui positif pour préciser le vrai sens littéral du « Panem nostrum » : et ce serait plus fâcheux encore si le contexte n'offrait rien de saillant pour éclairer un tel texte.

d) Jusqu'ici le texte du « Panem nostrum » nous a permis de mettre en évidence, au moins comme positivement vraisemblable, un triple sens littéral partiel du mot « pain » : *a)* le sens partiel, pain : nourriture du corps, qui *b)* inclut comme sens secondaire matériel tous les autres besoins temporels de la vie ; *c)* par l'élargissement de l'horizon de nos besoins terrestres, ou plutôt par l'élévation du sujet qui prie à un état vraiment surnaturel, duquel il faut comprendre toutes les demandes du *Pater*, nous en venons à la considération du pain

surnaturel des âmes et en premier lieu au pain eucharistique qui « est vraiment une nourriture » et, par suite, est aussi nommé réellement « pain » dans l'Evangile, et qui paraît par conséquent appartenir au sens principal du *Panem nostrum* comme le pain des âmes κατ' ἐξοχήν. Ce triple sens partiel nous l'avons déjà, d'après le texte lui-même, et avec des arguments positifs de vraisemblance, rendu plus plausible comme sens littéral simultanément uni, du *Panem nostrum*, que ne l'est l'une quelconque des hypothèses opposées.

Mais de même que le sens partiel matériel « pain de vie » comprend un sens principal (nourriture du corps) et un sens secondaire plus large (les autres moyens terrestres de vie), il semble aussi que le sens partiel spirituel du *Panem nostrum* « pain de l'âme », renferme aussi comme sens partiels spirituels secondaires, tout près du pain eucharistique, la vraie nourriture des âmes, tous les autres besoins surnaturels de la vie, c'est-à-dire tous les autres moyens de salut. Nous avons pour cela des arguments positifs, d'une part dans l'usage de la sainte Ecriture qui parle d'un « pain de l'intelligence », de l'accomplissement de la volonté de Dieu comme étant la nourriture du Christ, de la parole de Dieu et généralement de tous les bienfaits de la Rédemption qui nous sont communiqués ici bas comme étant le « pain des enfants » ; d'autre part, il n'y a pas besoin, dans le *Panem nostrum*, de nouvelle prémisse ou de nouvelle déduction pour y comprendre en même temps, fût-ce comme sens littéral secondaire et positif, au moyen d'une métaphore ou d'une métonymie, en dehors du pain eucharistique, le pain purement spirituel des autres moyens de la grâce. Un coup d'œil sur le contexte du *Panem nostrum* va confirmer encore plus cette extension du sens littéral, en tant que, hors la quatrième, aucune autre demande

du *Pater* ne s'occupe directement et positivement des moyens de salut qu'il faut très certainement demander avec instance dans la prière universelle.

D'ailleurs, il ne faudrait pas trop faire d'objections si on n'acceptait cette dernière extension qu'au moyen d'une nouvelle et cependant très facile déduction du *sensus consequens* reconnu. La prémisse à compléter pourrait s'énoncer ainsi : Or, *a pari* Dieu veut que nous demandions aussi les autres moyens de salut nécessaires. Pourtant, l'usage de la sainte Ecriture et l'analogie avec le sens matériel secondaire *b)* invite plutôt à compter ce sens spirituel secondaire comme étant un sens littéral plus large.

e) Ainsi nous obtenons, par la combinaison du sens principal et du sens secondaire matériel aussi bien que du sens eucharistique et spirituel, le sens littéral complet de notre *Panem nostrum*. Le pain du bonheur éternel et en général les biens qui à ce titre dureront éternellement, je pourrais, après saint Augustin, les exclure tout à fait du sens littéral du mot « pain » et spécialement de « notre pain quotidien » que nous demandons pour « aujourd'hui ». Ces biens ne sont pas tant nourriture, soutien et *moyen* qu'ils ne sont plutôt le but de notre double vie sur la terre. Comme tels ils sont inclus indirectement dans les trois premières demandes du *Pater*. Et ils dérivent aussi directement, par une facile conclusion, de chacune des demandes. Que le bonheur éternel comme tel ou comme *notre* bien le plus propre ne soit pas l'objet direct et immédiat de l'une des demandes du *Pater*, cela ne surprendra pas celui qui considère le caractère très hautement actuel de cette prière. Cf. à ce sujet saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. II, n. 37. P. L., t. XXXIV, 1284.

f) Il reste encore à dire ici un mot relativement à

l'objection que l'on me fait de « transposer » à l'Eucharistie le sens littéral. Il faut distinguer entre métaphore dans l'expression et métaphore dans la signification. Toute synecdoque, toute métaphore et toute métonymie est un trope, une transposition, non du sens littéral à un sens figuré que l'orateur n'avait pas eu directement en vue, mais une transposition, reconnue partout dans le langage courant, de l'expression, de la locution, d'une partie au tout, ou vice versa, du semblable au semblable, de la cause à l'effet, etc., de manière toutefois que, dans chaque cas concret, sur-le-champ et immédiatement se manifeste le sens littéral de la locution, le sens vrai, voulu par celui qui parlait. Dans la demande : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien », nous avons, dans chaque cas, une locution transposée (synecdoque), mais nous n'avons pas transposition de sens, tant que nous n'enfermons dans le concept pain que ce que le Christ, d'après l'usage de la sainte Ecriture et dans ce milieu concret où il enseigna le *Pater*, a voulu voir directement exprimé, tout cela et cela seulement. Que le lecteur lui-même juge si, jusqu'ici, dans l'interprétation réelle du mot « pain », nous nous en sommes tenus ou non à ce principe.

B) *Les autres mots du texte du* Panem nostrum *nous feront avancer d'un pas dans l'explication réelle du texte.*

a) Ἐπιούσιον, *quotidianum*. En réalité, ce mot, relativement à l'interprétation réelle eucharistique, ne créa de difficultés que lorsqu'on se fut écarté en partie ou totalement de la pratique de la communion quotidienne. Nous en avons pour témoin saint Augustin par rapport aux Orientaux (*De sermone Domini in monte*, II, 26. P. L., t. XXXIV, 1280). En effet, quelques Pères grecs de

cette époque, (saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostome) se contentent d'expliquer ἐπιούσιον par son synonyme ἐφήμερον, en prenant le texte au sens matériel. Origène et saint Athanase mentionnent déjà avant ces Pères, la dérivation de l'ἐπιούσιον de ἐπιέναι, d'une manière qui ne favorise que l'interprétation réelle eucharistique. Au moyen âge, Bède, Rhaban Maur et d'autres en appellent au doute émis par saint Augustin à propos de la pratique plus rare de la communion, sans renoncer toutefois complètement à l'interprétation eucharistique du « panem quotidianum ». Ils donnent l'interprétation réitérée du *Panem nostrum* sous une forme disjonctive vel-vel-vel, avec cette remarque expresse : « Afin que ceux qui communient rarement ne soulèvent aucune opposition contre cette interprétation (eucharistique) du *quotidianum.* » Ils montrent par là combien cette difficulté leur paraît peu sérieuse. D'autres, comme Jean de Raguse, Adrien VI, etc., tiennent très fermement au *quotidianum* et en même temps à l'interprétation au sens eucharistique, en montrant comment la communion est, même si tous les fidèles ne la reçoivent pas chaque jour, « notre pain quotidien », en tant qu'il est offert et donné chaque jour par le Christ et l'Eglise, et que chaque jour aussi les prêtres offrent et communient au nom des fidèles. Beaucoup d'autres écrivains du moyen âge aussi cherchent à diminuer le contraste entre la compréhension du *panem nostrum quotidianum* au sens eucharistique et la pratique alors contraire en ce qui concerne la communion, en employant de préférence la traduction hiéronymienne « supersubstantialem ». Les exégètes modernes révoquent de plus en plus en doute la traduction *supersubstantialem* ; mais en même temps la plupart abandonnent la signification eucharistique du *panem quotidianum*, et motivent en partie leur

interprétation contraire, exclusivement matérielle, par la difficulté de concevoir la sainte communion comme notre pain quotidien. Ainsi, dans la première édition du commentaire de Maldonat sur saint Matth. *(in Matt.*, VI, 11), dès le début, après la mention de l'interprétation eucharistique et patristique, on lit : « Obstat, quod tamquam rem quotidie singulis nobis necessariam postulare videamur ; Corpus autem Christi quotidie sumere perquam utile est ; non est tamen necessarium, nec, ut ait Augustinus, ab orientalibus christianis ejus tempore sumebatur... [1] ». Comme si la Communion ne pouvait être appelée notre pain quotidien que si tous les chrétiens la reçoivent chaque jour ! D'autres exégètes modernes vont encore plus loin et, avec Alfonse Tostat, ramènent principalement à la dérivation du mot ἐπιούσιος de οὐσία et à la traduction *supersubstantialis*, que l'on peut démontrer tardive, l'origine et l'admission commune de l'interprétation au sens eucharistique. Déjà ces faits historiques montrent combien s'écarter de la pratique idéale de la communion usitée aux premiers siècles a influencé d'une manière fâcheuse jusqu'à l'exégèse de ce mot et de tout le *Panem nostrum*.

Que l'ἐπιούσιον, avec sa dérivation plus vraisemblable d'ἐπιέναι et sa traduction latine *quotidianum*, ait favorisé, dès le commencement, le sens matériel partiel de notre *Panem nostrum*, c'est ce qui n'a pas besoin d'être mis particulièrement en évidence. Cet attribut convient en tout temps pour une interprétation de ce genre. Et ce sera toujours une raison de ne pas exclure du sens littéral du *Panem nostrum* cette interprétation matérielle, que cette expression « pain quotidien » devenue

1. Du reste, Maldonat lui-même, encore en 1569, dans ses leçons publiques à Paris, en a appelé au *Panem nostrum* pour prouver l'opportunité de la communion quotidienne, comme je le montrerai ci-dessous.

aujourd'hui stéréotypée pour désigner le pain matériel.

D'ailleurs, on est allé beaucoup trop loin lorsque, avec saint Chrysostome, on donnait comme preuve pour la signification exclusivement matérielle du τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον, le contexte, qui probablement n'a rien à faire ici, de Matth., VI : qu'il faut bannir le souci excessif de la nourriture corporelle du lendemain. Si néanmoins tous les Pères latins et beaucoup d'Orientaux, avec l'Eglise elle-même, entendent l'interprétation exacte « quotidianum » constamment ou même exclusivement de l'Eucharistie et des grâces spirituelles, ce détail montre d'autant plus que cette interprétation ne rencontrait ici aucune réelle difficulté. En effet, le *quotidianum* convient tout aussi bien pour l'interprétation eucharistique et spirituelle, car l'âme aussi, et de manière plus certaine encore que le corps, a besoin de la nourriture quotidienne et continuelle. Et toutes les objections que l'on a fait sortir du *quotidianum* contre la signification eucharistique ont autant de valeur contre l'interprétation exclusivement matérielle, en tant que dans les deux cas on ne se préserve pas assez des exagérations. Le pain matériel demeure le pain quotidien quoique tous n'en mangent pas chaque jour, et personne ne nous interdit, même après le repas du soir, de demander notre pain quotidien ; de même, d'autre part, il n'y a qu'une apparence de difficulté dans le fait que saint Augustin dit qu'après la réception de la sainte communion on ne peut plus demander le pain quotidien eucharistique. L'anxiété qui nous est sévèrement interdite relativement à l'avenir, par l'ἐπιούσιον, peut se rapporter aussi aux biens de l'ordre de la grâce. Puisqu'au reste je répondrai plus tard encore spécialement aux exégètes modernes sur ces objections, je me contenterai, ici, d'établir que la signification temporelle de l'ἐπιούσιον est parfaite-

ment compatible avec tous les sens partiels du *Panem nostrum* qu'on a fait ressortir ci dessus, et que, dans l'opinion de l'Eglise primitive aussi bien que selon la plus récente déclaration authentique de Rome, on doit, conformément aux désirs du Christ, considérer l'Eucharistie aussi bien que le pain matériel comme notre *pain* quotidien. Celui qui, même aujourd'hui, préfèrerait faire dériver ἐπιούσιος d'οὐσία pourrait, en vertu de cette interprétation, justifier le sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*, au moins aussi bien, sinon mieux, que la signification matérielle.

Ecoutons, relativement à l'influence que les deux manières différentes de comprendre l'ἐπιούσιον exercent sur l'interprétation du *Panem nostrum*, le jugement suivant assez objectif de l'exégète protestant Tholuck : « Que ces mots de notre prière aient été compris au sens spirituel, cela ne peut nous étonner, car le langage figuré de l'Ecriture compare très souvent le don de l'esprit avec le manger et le boire (*Jean*, VI, 33-35 ; *Hebr.*, VI, 4, 5) ; même la signification plus spéciale de la Cène en était insinuée par saint Jean, VI, 51-55... Le mot autrefois insolite d'ἐπιούσιος favorisa chez les Orientaux toute signification mystique ; mais même le mot simple *quotidianus* de la version latine servit à la même chose, car justement en Occident, jusqu'au temps d'Augustin, on mangeait la Cène chaque jour [1] ».

Par ces derniers mots, Tholuck a indiqué combien les exégètes se trouvaient en dépendance vis-à-vis de la pratique de la communion quotidienne ou d'une communion moins fréquente, et cette dépendance historiquement prouvée a exercé sur notre question une influence plus considérable que la traduction tardive, en *supersubstantialis* ou *substantivus*, traduction qu'un très

1. V. Schegg, *Evang. nach. Matth.*, I, p. 251-2.

grand nombre de Pères n'ont pas prise en considération.

Si l'expression « *supersubstantialis panis* » s'est conservée dans l'Eglise à côté de *quotidianus panis*, il faut l'attribuer en grande partie au fait que le pain eucharistique comme tel est très bien caractérisé par ce mot, indépendamment de la dérivation étymologique d'ἐπιούσιος de ἐπί et οὐσία constamment considérée comme douteuse dans l'Eglise. Ainsi s'exprime encore le concile de Trente [1] : « ... Ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint », sans que les rédacteurs, comme d'ordinaire pour les textes de l'Ecriture, renvoyassent en note à Matth., VI, 11. C'est pourquoi la traduction *quotidianum (*Luc, XI, 3) s'est conservée à côté d'elle, même exclusivement dans la liturgie, bien que dans la liturgie on récite toujours le *Pater* selon la leçon plus longue de saint Matthieu.

***

Quant à la manière dont les protestants interprètent le τὸν ἄρτον ἐπιούσιον, l'interprétation exclusivement matérielle se comprend d'elle-même dans l'école qui devient de plus en plus rationaliste. Mais même la plupart des représentants de la tendance positive ne veulent comprendre la demande que du pain matériel et ils s'appuient surtout sur le mot ἐπιούσιον Déjà Cornelius a Lapide *(in Matth.* au mot *supersubstantialem* : *Quæres secundo)* fait ressortir comment Calvin (l. 3, *Instit.*, c. 20, 44) et Melanchthon (in locis communibus, tit. de *Invocatione et precatione)* donnent le pain matériel pour l'objet exclusif de cette prière. Pourtant, nous trouvons encore au XVIIe siècle la manière de voir opposée, c'est-à-dire celle en faveur du sens

1. Sess., XIII, c. 8.

exclusivement eucharistique de cette prière, représentée chez les Protestants, comme nous le relevons d'une dissertation de Petau, *De petitione quarta Or. Dom.* (*Dogmata theol.*, t. VII, l. II, c. 9, p. 463-468). Il combat ici cette opinion d'un écrit protestant anonyme « De fenore Trapezitico ».

Mentionnons de plus quelques récents exégètes protestants. Noesgen (*Die Evangelien nach Matth., Mk. und Lk.*, 1897[2], p. 46) traduit « notre pain quotidien », sans préciser davantage quel est ce pain ; il ne veut dans ce sens admettre que la dérivation d'ἐπιούσιος de ἐπών, ἐπόντος, ce qui doit sembler assez étrange. Bernhard Weiss, qui donne de même la préférence à la dérivation d'ἐπιούσιος de ἐπεῖναι, tient pour « tout à fait arbitraire de spiritualiser en quelque manière le *Panem nostrum* et de le rapporter à la nutrition spirituelle par la parole et le sacrement » [1], car l'homme doit d'abord vivre avant de pouvoir vivre comme compagnon du royaume [2]. Cet exposé des motifs, qui rappelle Maldonat, est très fragile, en tant que, par l'interprétation d'ensemble, ce principe paraît complètement sauvé et que dans la manière de comprendre de Weiss on n'offre pas une compensation suffisante pour une prière nécessaire afin que nous puissions vivre comme compagnons du royaume. Holtzmann [3] interprète le texte au sens de *Prov.*, XXX, 8 ou de *Jacq.*, II, 15, du pain matériel comme supposition pour la vie de l'âme ; il dit de la traduction *supersubstantialis* : « A cela s'unit l'interprétation très répandue dans le public (déjà dans saint Irénée) du pain eucharistique (la dernière manière de comprendre au moins se rattache à la dérivation, somme toute, insoutenable,

1. C'est ainsi que Olshausen et Delitzsch avaient expliqué le texte.
2. *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* begründet von H. A. W. Meyer. *Das Mtt. Ev.* Goettingen, 1898 p. 135.
3. *Hand-Kommentar zum N. T.*, t. I, 1901[3], p. 63, cf. p. 218 ; 364.

défendue par les Pères grecs, de οὐσία...) » Malheureusement il n'a pas indiqué de plus près le passage en question d'Irénée. Jusqu'ici je n'en ai pas trouvé trace, ni dans le septième volume de la Patrologie grecque de Migne, ni dans les extraits publiés par l'éditeur des *Analecta Spicilegio Solesmensi parata* (t. IV, 17-35 ; 292-305). Il s'agira ici d'une erreur d'Holtzmann, et il a été, quant au rapport réciproque qu'il y a entre la traduction *supersubstantialis* et le sens eucharistique, certainement par trop affirmatif, car on peut démontrer la signification eucharistique du *quotidianum* antérieurement à la même interprétation du *supersubstantialis*. Somme toute, nous trouvons déjà chez beaucoup de Pères constamment la signification eucharistique du *Panem nostrum*, sans relation quelconque avec *supersubstantialis* ou avec οὐσία, de telle sorte qu'on ne peut aucunement prétendre que l'interprétation eucharistique se rattache de soi à cette très douteuse traduction. — Zahn, dans son commentaire *Evangelium des Matthaeus*, (p. 277 sq.) développe quelques très bonnes pensées sur l'ἐπιούσιος dont il ne faut pas restreindre par trop scrupuleusement le sens littéral au jour présent, et sur le contraste trop peu remarqué entre la « prière croyante et les inquiétudes sans foi ». Ces dernières, les inquiétudes sans foi ou du moins désordonnées, seules, le Christ veut qu'on les sache exclues du *Panem nostrum*, mais non la prière, fût-elle pour demander le pain du lendemain. Zahn en appelle à bon droit spécialement à l'Evangile des Hébreux. Mais il me paraît arbitraire de restreindre cette interprétation aux nécessités corporelles [1]. Klostermann allait

1. Le même arbitraire est constaté par Cremer (*l. cit.*, p. 353) dans l'explication de Roensch excluant le pain de vie (Jean, VI) : « Das Brot, welches zum Stand und Wesen glaeubiger Christen unzertrennlich gehoert. » (Ce pain qui appartient aux chrétiens comme quelque chose d'inséparable de leur état et de leur nature).

récemment jusqu'au point de qualifier de *non naturelle* l'opinion qu'il s'agit là de pain spirituel (Cf. *Jean*, VI, 32) [1]. Il s'est totalement épargné la peine d'en faire la preuve ; aussi pouvons-nous laisser là son gros mot qui va directement contre la Tradition.

b) Ἡμῶν, *nostrum*. Dans le *Pater*, qui forme, d'après Tertullien, un résumé de tout l'Evangile, il n'y a certainement pas le moindre mot inutile. Nous devons donc à bon droit chercher à découvrir le motif et le sens de chaque mot de notre prière. Et si le moindre mot comme *nostrum* et *hodie* paraît facilement superflu, il fallait que le Christ eût des raisons particulières pour les ajouter cependant exprès.

A première vue on pourrait se sentir autorisé à demander : Pourquoi ne pas dire tout court : *Panem quotidianum da nobis hodie*, sans *nostrum*, qui, uni à *nobis*, paraît une tautologie ? A Rome, la plèbe criait simplement : *Panem et circenses !* Les Juifs aussi ne disaient ordinairement que *panem comedere* (sans *suum*) *Gen.*, XLIII, 25 ; *panem dare*, Ps. 77, 20 ; *panem petere*, *Luc*, XI, 11 ; *manducare panem*, *Luc*, XIV, 1, *Joan.* XIII, 18 ; *vesci pane* (lechem), *Gen.*, III, 19, (où nous traduisons avec les Septante : à la sueur... tu mangeras ton pain) etc. Nous trouvons, il est vrai, de nombreux autres textes où est joint le pronom possessif ; mais il est facile d'en reconnaître le motif spécial dans chaque cas. Cf. *Isaïe*, IV, 1 : *Panem nostrum comedemus* ; *tantummodo invocetur nomen tuum super nos* ; en outre, *Prov.*, IX, 9 : *Comedite panem meum* ; *Tob.*, IV, 17, 18, conf. e contra, II, 5.

Quel peut donc être le motif particulier qui nous fait dire expressément : *Panem nostrum*, τὸν ἄρτον ἡμῶν... ?

1. *Handbuch zum N. Test.*, *herausgegeben V. H. Lietzmann*, t. II. *Die Evangelien. Matthaeus*, Tübingen, 1909, p. 200.

Quelques Pères [1] ont voulu y voir la preuve que nous devons nous efforcer de gagner honnêtement notre propre pain. Je ne combattrai pas le bien fondé de cette interprétation. Il doit cependant y avoir une autre explication plus proche ou du moins plus complète et à laquelle déjà saint Cyprien *(De Or. Dom.*, 18) et Tertullien *(De Or.*, 6) font allusion dans leur explication partielle au sens eucharistique. Elle vaut aussi pour l'interprétation partielle de la prière au sens matériel, et, sous ce dernier rapport, elle se rapproche de l'interprétation du *nostrum* donnée en premier lieu. En général, la signification du mot peut bien s'énoncer comme ceci : « Panem itaque... petimus nostrum, id est vitæ nostræ divina providentia deputatum », ce qui paraît toutefois restreint arbitrairement par Jansenius et Knabenbauer à la seule nourriture (matérielle). Ce mot *nostrum* se rapporte au sujet qui prie, aux personnes pour qui le Sauveur a composé le *Pater*. Ce sont, par opposition aux payens et aux Juifs, en quelque sorte aussi par opposition aux disciples de Jean, les disciples du Christ, les enfants de Dieu, les mêmes qui doivent dire de plein droit : Notre Père qui êtes aux cieux. Nous demandons ainsi dans la quatrième demande non pas seulement le pain en général, mais un pain désigné plus précisément par le mot *nostrum*, le pain ou la subsistance des enfants de Dieu, le pain *quotidien* des enfants de Dieu. Par là le contenu de cette prière reçoit dans tout cet élargissement de sens une grande précision. Nous demandons le pain qui nous appartient comme enfants de Dieu dans l'ordre de la grâce du Nouveau Testament et qui nous est dû au corps et à l'âme, que nous devons néanmoins demander avec instance, parce que tout cet ordre du salut est fondé sur la grâce et que l'obtention de la grâce, tout comme

1. Hieronymus *in Ez.*, XVIII, 6. S. Thom., *Expos. or. Dom.*

l'utilisation gracieuse des biens terrestres, dépend de la prière. Nous n'avons aucun motif de dépouiller cette quatrième demande des particularités caractéristiques d'une prière des fidèles ou des enfants de Dieu dans le Nouveau Testament [1]. Le *Pater* tout entier respire l'esprit des enfants adoptifs de Dieu, comme nous le verrons encore de plus près. Pourquoi la quatrième demande et elle seule ne devrait-elle pas être comprise dans cet esprit ? d'autant que dans cette prière chaque mot exprime cet esprit des enfants de Dieu.

On répliquera : La compréhension au simple sens matériel du *Panem nostrum* ne renie pas l'esprit de filiation, puisqu'il convient spécialement aux enfants de demander au père les biens terrestres aussi qui nous sont pareillement nécessaires pour atteindre notre fin surnaturelle.

Réponse : Si les biens de la terre sont l'objet exclusif de cette prière, cet esprit des enfants de Dieu est ici en fait totalement ignoré et même méprisé. Cf. *Matt.*, VI, 31-34, où est désavoué non seulement le souci inquiet des biens de la terre, mais où l'on appuie en même temps sur l'effort que l'on doit faire en tout premier lieu pour obtenir le royaume de

1. Déjà Tertullien, saint Cyprien et l'interprétation, très répandue, liturgique et catéchétique du *Pater* nous représentent l'oraison dominicale comme la prière des chrétiens. C'est en vain que Zahn s'efforce, dans son Commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu (p. 268 sq.), de démontrer que le *Pater* a été à tort désigné comme prière spécifiquement chrétienne. Les paroles mêmes que le Christ a mises comme introduction à cette prière témoignent déjà contre Zahn. Il commet une erreur quand il dit en premier lieu : « Le *Pater* pouvait et peut encore être aujourd'hui la prière du juif qui ne connaît pas ou ne veut pas connaître le Christ. » La demande de la venue du règne du Père, sans le Christ et sans la foi chrétienne ne répond pas aux paroles du Christ. Deuxièmement, le *Pater* place dans la cinquième demande des prétentions plus hautes que celles de l'Ancien Testament, et ici encore la loi est ainsi perfectionnée. Troisièmement, Zahn se trompe quand il dit que les disciples partaient de la fausse supposition qu'il leur fallait une formule particulière de prière. La réponse du Christ justifie justement leur supposition, qu'on ne doit pas identifier avec une simple recherche de nouvelles formules sans contenu nouveau. Et l'emploi simplement insinué par Zahn (p. 268) et sur lequel Klostermann tout dernièrement a insisté plus que lourdement en traitant de pure βατταλογία et πολυλογία la répétition du *Pater*, v. g. dans le Rosaire, n'a aucun fondement et est en opposition non seulement avec toute la suite des idées mais aussi avec l'exemple du Christ dans Marc, XIV, 39, et son avertissement de prier sans cesse (Luc, XVIII, 1 sq.).

Dieu et sa justice. En outre, dans l'hypothèse adverse on suppose entre les biens du corps et les biens spirituels une distinction et une séparation qui n'a de fondements ni dans le texte ni dans toute la suite des idées de notre prière. « Pain », d'ailleurs employé ici au sens figuré, se comprend, surtout dans la prière, aussi bien des biens spirituels que des biens temporels. « Notre » confirme la compréhension collective du pain pour le corps et l'âme, correspondant à la nature du sujet qui prie et qui est composé de corps et d'âme, avec considération particulière du pain surnaturel particulier aux enfants de Dieu.

Sans ce coup d'œil jeté sur la dignité surnaturelle et la nourriture, surnaturelle aussi, des fidèles qui prient, le « nostrum » de notre prière me paraît bien superflu. Maldonat mentionne sur ce mot dans saint Matth., VI, 11, diverses interprétations en partie très artificielles du *nostrum* et dit enfin : « Sic igitur interpretari possumus, ut *noster* dicatur panis, *qui nobis est necessarius*. Hoc enim cum Christi consilio bene convenit, qui tantum vult nobis potestatem facere in præsentem diem necessaria petendi. » Mais ce concept « du nécessaire » est déjà si clairement exprimé par l'ἐπιούσιον dans sa signification temporelle que la version syriaque rendait déjà ἐπιούσιον par « nécessaire » (*panem indigentiæ nostræ* ; *panem necessitatis nostræ*, Rit. Syr. Nest. Malab. dans Le Brun, *Explication de la messe*, t. III, 469) ; et nous aurions là selon toute apparence une tautologie, d'autant que le rapport au sujet qui prie paraît exprimé non seulement par *nostrum* mais en outre par *nobis*. C'est pourquoi je pense aussi que ce *nostrum* avec son allusion emphatique à la dignité du sujet qui prie est comme un motif spécial de considérer comme avant tout inclus dans le *Panem nostrum* les moyens de grâces qui correspondent le mieux à notre qualité d'enfants de Dieu.

Le texte prétendument Marcionite : τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον, dans Huet, *Origeniana*, cat. Mazarin, au lieu de celui qu'on rencontrait auparavant partout et exclusivement même dans Origène : τὸν ἄρτον ἡμῶν, ; ce texte appliqué par Haussleiter (Realenzykl. f. prot. Theol., XX (1908), p. 439) à l'explication du sens-à-côté liturgique sera, à la fin de cette partie, l'objet d'une réfutation plus détaillée.

c) Δὸς ἡμῖν σήμερον (Matth., VI, 11) (Δίδου ἡμῖν καθ' ἡμέραν, (Luc, XI, 3). Déjà une comparaison entre saint Matthieu et saint Luc aurait dû empêcher les exégètes modernes de faire valoir le σήμερον de saint Matthieu contre l'interprétation eucharistique et spirituelle, comme si le σήμερον excluait formellement toute considération de l'avenir et de la vie éternelle. Ce mot σήμερον signifie de soi quelque chose de purement positif : Dieu veuille nous donner aujourd'hui la nourriture du jour qui vient. Il y a d'ailleurs quelque chose de virtuellement exclu, mais ce n'est que la *superflua sollicitudo* (S. Thomas) et rien autre. Et pas plus que nous ne voulons par là exclure le pain corporel pour le lendemain et pour l'avenir, nous ne pouvons mettre opposition à ce qu'on demande aussi la nourriture spirituelle pour aujourd'hui, sans penser expressément à l'avenir. Si l'on veut voir là une difficulté pour l'interprétation au sens eucharistique et spirituel, la même difficulté existera pour le pain corporel, car, même dans ce sens matériel, la signification exclusive de σήμερον pour « aujourd'hui seulement » est inadmissible. Si de plus on pousse trop loin les mots de notre prière, et en particulier le σήμερον, contre tous les usages raisonnables du langage, il s'ensuit cette absurdité que c'est en vain qu'on récitera cette prière le soir immédiatement avant le coucher. Ici, alors, c'est l'interprétation spirituelle seule, comme déjà saint Augustin le fait ressortir *(De serm. Domini in monte)*, qui maintient son bon droit.

En vérité ce petit mot σήμερον est un complément très ingénieux de la pensée mentionnée déjà par l'ἐπιούσιον et va très bien avec chacun des sens partiels de notre prière ; mais il s'accorde particulièrement avec la dignité et le caractère familial des enfants de Dieu

caractérisée par l'apostrophe « Notre Père », enfants qui chaque jour s'en remettent à la bonne Providence du Père céleste et qui, pour ce motif, se contentent de demander le nécessaire du jour présent. C'est pourquoi aussi l'expression de filiale confiance δὸς ἡμῖν σήμερον de saint Matthieu va mieux que le δίδου ἡμῖν καθ' ἡμέραν qu'on trouve dans de nombreux manuscrits de saint Luc. « Donnez-nous aujourd'hui » rappelle en quelque sorte le mot du Psalmiste (144, 15). « Les yeux de tous attendent après vous, Seigneur, et vous leur donnez la nourriture *au temps convenable.* »

Ce que Maldonat éclaire ainsi par une image en faveur du sens matériel vaut aussi pour la nourriture spirituelle et eucharistique des âmes : « Petimus ergo a Deo, ut ne patiatur diarium nostrum nobis hodie deesse. Loquimur enim tanquam filioli, qui mane in scholam proficiscentes primo loco ejus diei statutam panis portionem postulant ». Souvent le pain de l'âme ou les moyens de grâce, au contraire des biens terrestres, sont permanents de leur nature et par leurs effets. Pourtant, il faut que, suivant la volonté de Dieu, nous en usions souvent et même chaque jour de nouveau. D'ailleurs, les grâces que nous obtenons par là durant notre temps d'épreuve sur la terre se perdent pour nous aussi facilement et plus facilement encore que les biens terrestres. Il faut les demander de nouveau constamment, beaucoup plus et plus instamment que ceux-ci. Dieu notre Maître est, de son côté, chaque jour prêt à donner son esprit bon à ceux qui le lui demandent. Chaque jour il tient prêtes dans sa maison de salut les grâces sacramentelles et autres, qui doivent servir pour le jour qui vient et qu'on n'obtient même pas sans la prière de chaque jour.

On voit par là aussi pourquoi Tertullien, saint Cyprien

et beaucoup d'autres Pères, comme aussi l'Eglise romaine dans son explication liturgique très répandue du *Pater* pour les catéchumènes, comprenaient cette prière principalement d'une demande à continuer chaque jour pour obtenir la persévérance.

***

Si nous jetons encore une fois un regard sur le texte de notre prière, le sens littéral un et plein, comprenant le sens matériel, le sens eucharistique et le sens spirituel, se recommande à nous au moins autant et même plus qu'un sens spécial quelconque. Non seulement aucune difficulté insoluble ne s'élève contre ce sens complet, mais il rend parfaitement le sens du texte entier comme celui de chaque mot, et de plus grandes difficultés paraissent se lever dès l'instant où l'on ne veut interpréter cette prière que du seul pain du corps ou du seul pain de l'âme. Comme difficulté principale qui s'oppose d'après le texte même à ce qu'on s'en tienne à un sens spécial exclusif, je placerais la limitation arbitraire du sens littéral ; difficulté qui s'accroît encore beaucoup plus si on considère le sujet qui prie ainsi que toute la suite des idées.

CHAPITRE IV

LE « PANEM NOSTRUM » D'APRÈS LE CONTEXTE ET LE FOND HISTORIQUE

A) C'est à bon droit que Fonck [1] souligne le principe herméneutique bien connu : « Pour la connaissance du sens littéral il importe avant tout de faire attention à l'enchaînement plus proche et plus éloigné d'une phrase. » Cela a une valeur double et triple dans l'interprétation de chacune des demandes du *Pater*. Cette prière révèle précisément comme « la nouvelle manière de prier ordonnée pour nous les disciples du Nouveau Testament » (Tert. *De or.*, c. 1), comme résumé ou « breviarium totius evangelii » *(ib.*, c. 10), comme « oratio Christianorum » *(ib.*, c. 29) et comme modèle et somme de toutes les autres prières, une structure et un ordre admirable, que Tertullien fait ressortir, plein d'enthousiasme, pour s'écrier ensuite : « Quid mirum ? Deus solus docere potuit, ut se vellet orari. Ab ipso igitur ordinata religio orationis... » *(Ib.*, c. 9.)

Cette vérité généralement reconnue étant supposée, nous pouvons à bon droit placer à chaque interprétation du *Pater* et de chacune de ses demandes les exigences suivantes : 1. Dans cette prière qui est un résumé où il est spécialement question du côté et de l'activité pratique de la religion chrétienne, le but principal et les moyens principaux de la vie des enfants de Dieu doivent

1. *Wissenschaftliches Arbeiten*, p. 195.

être exprimés d'une manière directe et positive (et non pas d'une manière seulement indirecte et négative).

2. Ici aussi, il faut, comme dans les autres instructions résumées et pratiques de Dieu, v. g. dans les deux commandements principaux, dans les deux tables de la Loi des dix commandements de Dieu, tenir ferme au classement principal, qui groupe ensemble directement, en premier lieu les intérêts de Dieu comme le but final que doivent poursuivre dans leur prière les enfants de Dieu, et directement ensuite les moyens d'atteindre cette fin et nos propres intérêts.

3. Dans l'analyse du contenu de chaque demande il faut prendre garde que, sans préjudice du classement principal qui est clair, toutes les demandes soient démêlées les unes des autres, de telle sorte qu'elles s'unissent harmonieusement en un tout, sans qu'on omette de faire suffisamment ressortir ce qu'il peut y avoir d'important, et sans qu'on fasse ressortir ce qui a moins d'importance.

4. Tant que les principes ci-dessus, qui résultent de la nature et du but de cette prière, demeurent saufs, il faut reconnaître dans chacune des demandes un sens littéral un et complet, qui, sans faire violence au texte, donne à cette prière universelle [1] la somme la plus riche possible de ce que nous devons désirer et demander ici sur la terre.

Jusqu'à quel point cela suit les principes qu'on va étudier de plus près, dans l'explication pleine, spirituelle et matérielle de notre prière du pain, et combien peu on tient compte de ces principes dans l'opinion contraire, c'est ce que nous voulons maintenant exposer.

1. Saint Cyprien écrit : « Qualia autem sunt, fratres dilectissimi, orationis dominicæ sacramenta, quam multa, quam magna, breviter in sermone collecta, sed in virtute spiritualiter copiosa, *ut nihil omnino prætermissum sit*, quod non in precibus atque orationibus nostris cœlestis doctrinæ compendio comprehendatur *(De or. Dom.*, c. 9).

B) Les deux exigences indiquées en premier lieu rencontreront peu d'opposition, si l'on excepte la clausule du premier point : « De manière directe et positive (et non pas seulement d'une manière indirecte et négative). » Pourquoi cette clause ? Ce qui est essentiel quand il s'agit en particulier de la prière universelle et de la vie religieuse, il faut, cela va de soi, le faire ressortir tout particulièrement. C'est, dans notre cas, en première ligne (primum in intentione, ultimum in executione), le but principal qui se rapporte directement aux intérêts de Dieu, c'est-à-dire, *a)* la *sanctification du nom de Dieu*, où l'on considère comme loi suprême la glorification de l'être divin, comme Dieu le mérite de lui-même et abstraction faite des titres et droits que Dieu a acquis envers nous par la révélation effective de son être dans les œuvres de la création, de la rédemption et de la sanctification ; *b) l'avènement du règne de Dieu*, où, supposé sa gracieuse révélation à l'extérieur, on demande *le triple règne de Dieu* correspondant à cette manifestation, en chacun des enfants par la grâce, dans le royaume de l'Eglise instituée sur la terre pour tous les peuples, et enfin dans le bienheureux royaume des cieux, et on le demande avant tout comme un bien de Dieu et, indirectement, parce qu'il y est inclus, comme notre bien suprême ; *c) l'accomplissement de la volonté de Dieu* sur la terre comme au ciel, où l'on demande la réalisation graduelle et constamment progressive de la souveraineté de Dieu par la grâce ou l'avènement toujours plus parfait du règne de Dieu attesté pratiquement en chacun de nous, et où tout cela est obtenu par l'accord obéissant de la terre comme du ciel à la norme formelle, qui nous a été révélée, de toute perfection créée, à la toujours « bonne, agréable et très parfaite volonté de Dieu » (*Rom.*, XII, 2).

Ces trois premières demandes se rapportent, comme

on le reconnaît, *directement aux intérêts de Dieu et à notre fin dernière.* Notre souverain bien comme tel, comme notre béatitude formelle, y est bien inclus, mais il n'y ressort pas directement et expressément, puisqu'il y est subordonné à la gloire de Dieu, et que nous ne pouvons procurer formellement la gloire de Dieu sans opérer par là et en même temps notre salut. Qu'on remarque comment dans les trois premières demandes ne se présente pas ce qui sera constamment répété plus tard, la relation *à nous* (panem *nostrum*, da *nobis*, dimitte *nobis* debita *nostra*...), hors peut-être à la fin de la troisième demande (et in terra) qui forme dans son mot final le passage à nos propres intérêts. Qu'on remarque de plus la disposition par asyndète des trois premières demandes [1], en opposition à l' « et » constamment répété entre les autres demandes qui apportent toujours quelque chose de nouveau, tandis que les trois premières se rapportent à *une seule fin.* En dépit de leur ressemblance, la pensée principale marche pourtant conforme au but voulu, attendu que le dernier terme *in concreto* avec toutes ses relations envers nous s'approche de plus en plus de nous les enfants du Père céleste, et que la réalisation de ce terme est placée de plus en plus clairement et précisément, avec toutes ses particularités, sous nos yeux.

Je pourrais presque affirmer qu'en outre il y a dans les trois premières demandes, par une sorte d'appropriation, une mystérieuse indication des trois personnes divines. De fait la préface « Pater noster » se rapporte *à Dieu en trois personnes* [2] de qui nous nous disons et nous sommes par la grâce surnaturelle les enfants. La

1. Cf. là-dessus Alexandre de Halès, infr. dans la 2e partie.

2. Ainsi jugent les grands scolastiques du XIIIe siècle et plus tard Suarez. Mais les saints Pères aussi connaissent déjà cette manière de comprendre. Cf. les *Annotationes de cognitione Baptismi*, c. 133, attribuées à saint Ildephonse (P. L., t. XCVI, 166) et l'*Orat. Dominicæ brevis expositio* de saint Maxime le Confesseur *(Proœmium.* P. G., t. XC, 877).

première demande correspond à l'être intime de Dieu et devrait ainsi manifester, comme appropriation, le Père et son nom, le principe des deux autres personnes divines. (Cf. Jean, XVII, 6). La deuxième demande cherche à procurer l'avènement du règne de Dieu, qui est procuré par la mission temporelle du Fils de Dieu le roi des rois, fondé solidement et muni abondamment de tout ce qui est nécessaire pour sa construction et son achèvement. Il y a là tout près la pensée d'une indication, par appropriation, de la deuxième personne divine. La troisième demande, relative à l'accomplissement de la volonté de Dieu, rappelle le souvenir de l'Esprit qui est l'amour personnel du Père et du Fils, du Saint-Esprit à qui est attribué spécialement l'accomplissement de la volonté de Dieu, l'œuvre de sanctification.

Cette pensée d'appropriation pourrait paraître ici comme une digression oiseuse [1]. Mais si elle était vérifiée, nous aurions un motif de plus de distinguer nettement des suivantes les trois premières demandes et de n'y voir exprimé directement que la fin, mais non en partie déjà immédiatement les moyens pour atteindre cette fin.

C) Mais à l'idée essentielle appartiennent aussi, en dehors de la fin principale, les moyens principaux. Et ceux-ci aussi doivent, dans la prière universelle des enfants de Dieu, être donnés directement et positivement et non pas simplement d'une manière indirecte et négative. Une indication simplement indirecte des moyens de grâce les plus importants tels qu'ils peuvent être déduits à la rigueur de l'une des trois premières demandes, spécialement de la deuxième, est, de soi seule, insuffisante, car, premièrement, l'importance des moyens

1. Cf. pourtant dans l'hymne des Matines aux fêtes des Apôtres : « In his *paterna gloria*, In his *triumphat Filius*, In his *voluntas Spiritus*.

principaux a pour conséquence qu'ils doivent être mentionnés expressément dans la prière, tout près du terme, comme biens à obtenir immédiatement ; et, deuxièmement il n'est pas admissible qu'avec la première partie principale de la prière qui a trait directement aux intérêts de Dieu comme tels, on réclame en même temps avec la force nécessaire les intérêts principaux des hommes. La confusion qu'elle entraînerait pour les deux divisions principales du *Pater* s'élève contre cette prétention.

Mais une indication même *purement* négative des moyens principaux, ou bien, comme cela est exprimé dans les trois dernières demandes du *Pater*, la simple demande d'obtenir le salut et d'être protégé contre les obstacles qui s'opposent au salut, serait, dans la prière universelle et classique des enfants de Dieu, prière composée par le Christ lui-même, tout à fait insuffisante, surtout lorsque, selon l'opinion des adversaires, les biens terrestres moins importants seraient pour eux-mêmes, directement et avant les moyens de salut, l'objet d'une prière particulière positive. Peut-être renverra-t-on ici aux commandements pour la plupart négatifs de la deuxième table de la loi mosaïque. Mais, abstraction faite de ce que le premier commandement de cette table de la loi y est, comme commandement principal, formulé en termes positifs, nous pouvons nier qu'il y ait parité complète entre l'un et l'autre cas. Dans les dix commandements de Dieu, il s'agit d'abord d'un service de Dieu tel qu'il exclut le péché, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un commandement formel ; mais, dans l'oraison dominicale, il s'agit en général de tous les biens que nous devons espérer et demander ici-bas pour le temps et pour l'éternité, y compris ceux qui sont simplement de conseil et qui appartiennent à une plus haute perfection et cela à l'ex-

clusion de tout vrai mal. Mais dans la forme négative dans laquelle sont rédigées les trois dernières demandes du *Pater*, il n'est pas parlé des plus hauts moyens de la grâce pour autant qu'ils tombent, non dans le domaine du devoir qui oblige sous peine de péché, mais seulement dans le domaine de la perfection. En retour, ces moyens d'atteindre une perfection plus haute ne sont compris que d'une manière indirecte et médiate dans les trois premières demandes. Nous aurions ainsi, dans la prière des enfants de Dieu de qui il est dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matth.*, V, 48), une grosse lacune, si elle n'était pas comblée directement et positivement par une autre demande.

D) Mais ceci n'est possible que si la quatrième demande du *Pater* se rapporte, non pas exclusivement aux biens terrestres nécessaires, mais plus encore et avant tout aux moyens positifs de grâce ou au pain des âmes.

Ce n'est qu'ainsi que cette demande, comme la première qui s'occupe directement des moyens principaux d'atteindre notre fin et aussi de nos propres intérêts, acquiert sa dignité convenable et sa pleine valeur. Ce n'est qu'ainsi que l'harmonie nécessaire entre cette demande et les autres n'est pas détruite. Aucune des autres demandes ne s'occupe exclusivement de l'âme ou exclusivement du corps ; dans toutes les autres demandes on considère l'*homme tout entier* comme fils de Dieu, sans qu'il soit question seulement des biens de l'âme ou seulement des biens du corps. Déjà la préface « Notre Père » émane de tout le sujet qui prie, en tant que, corps et âme, il est considéré en même temps dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Il faut que le nom de Dieu soit sanctifié, non par notre âme seulement, mais en général par la créature raisonnable qui doit avec toutes ses capa-

cités et ses biens aspirer à atteindre ce but. L'avènement du règne de Dieu, nous le demandons, non pas simplement par rapport à nos âmes, mais eu égard à la souveraineté de Dieu qui s'étend sur notre corps et sur notre âme, sur la terre et dans le ciel. Il faut que la volonté de Dieu s'accomplisse sur la terre comme dans le ciel par la soumission parfaite de notre âme et de notre corps à la loi de Dieu. Puisse Dieu nous pardonner nos fautes, c'est-à-dire la coulpe et la peine encourues, celles mêmes que nous devons expier dans notre corps. Puisse-t-il ne pas nous induire en tentation, c'est-à-dire écarter par sa grâce les tentations qui par la concupiscence mauvaise et par le monde extérieur influent sur le corps et l'âme. Que Dieu nous délivre du mal, comme l'Eglise ajoute, en l'interprétant dans la liturgie de la messe, « ab omnibus malis præteritis, præsentibus et futuris », où certainement sont compris aussi les maux temporels.

On permettra maintenant de poser cette question autorisée : Pourquoi donc seule la quatrième demande devrait-elle, en opposition criante avec les autres demandes, s'étendre seulement aux biens temporels et corporels ? Dans cette demande pas plus que dans les autres, il n'est fait mention simplement du corps ou simplement de l'âme ; on parle du sujet entier qui demande : Donnez-*nous* aujourd'hui *notre* pain quotidien !

Mais le pain, objectera-t-on, énonce suffisamment qu'il ne s'agit ici que de biens temporels et corporels. — J'ai déjà suffisamment exposé plus haut la faiblesse de cette objection, en faisant, d'après l'usage de l'Ecriture, l'exégèse de cette expression qui désigne la nourriture spirituelle aussi bien que la nourriture corporelle. Il me reste toutefois à exposer deux choses, afin de détruire les derniers préjugés d'une manière de voir inadé-

quate, par trop moderne, et qui tient trop peu compte des situations telles qu'elles étaient au temps du Christ.

En premier lieu, le Seigneur avait ses motifs particuliers pour désigner ici les biens positifs à la fois de l'âme et du corps par l'expression concrète et claire « pain » ; et nous n'avons pas ici dans ce sens un cas anormal, mais plutôt un nouvel exemple du langage habituel du Christ que nous pouvons constater dans tous ses discours, mais spécialement aussi dans les autres demandes du *Pater*. Comme je l'ai déjà indiqué plus haut en renvoyant à saint Jean, VI, 50, le Sauveur emploie très volontiers les expressions habituelles et concrètes de vie et de mort temporelle pour y attacher des idées surnaturelles et faire comprendre les dernières par les premières. Dans le même discours sur la promesse de l'Eucharistie, il s'élève aussi des concepts du pain naturel miraculeusement multiplié et de la miraculeuse manne d'ordre terrestre au vrai pain qui est descendu du ciel et qui donne la vie au monde. Ailleurs (saint Jean, IV), il passe de l'eau naturelle à l'eau vivante de la grâce. En général, le Seigneur exprime très rarement les concepts surnaturels sous une forme abstraite ou sans images sensibles et claires ; le plus souvent il emploie directement des expressions figurées, allégoriques (Je suis le cep de vigne, vous êtes les sarments ; vous êtes le sel de la terre, etc.) pour nous manifester et nous expliquer des vérités surnaturelles. Il suit la même méthode spécialement dans le *Pater*. Que l'on compare la préface et ce titre clair « Père » avec la désignation de lieu « qui êtes aux cieux » ; plus loin l'indication plus concrète « votre nom » au lieu d'une expression abstraite ; de même « que votre règne arrive », au lieu de la tournure abstraite « que votre souveraineté soit reconnue », la désignation évidente de lieu « sur la terre comme au ciel », où il s'agit principalement ou du moins tout aussi bien de vérités suprasensibles. De même la demande qui suit immédiatement celle du pain, la demande que nous soient pardonnées ou remises nos fautes (τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, Matth., VI, 12, en latin, seulement *debita*, au contraire de Luc, XI, 4 τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, Vulg. *peccata*, de même cod. Verc., Brix. ; par contre *debita :* cod. Veron., Corbei. ; Didache : τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, *debitum)* contient ici d'après Matth. et Did. une expression

qui signifie d'abord une faute concrète, matérielle, *æs alienum*, *debitum*, et ensuite comme locution métaphorique la culpabilité morale [1]. Et cependant il ne vient à l'idée de personne de ne pas, dans ce dernier cas, à cause de l'expression concrète figurée, penser principalement à la souillure du péché. Soyons donc conséquents aussi dans l'interprétation de la quatrième demande du Pater !

Venons-en maintenant à un autre préjugé.

Mais, dit-on, le sens spirituel du « Panem nostrum » était trop lointain pour les disciples du Christ qui ne prenaient même qu'au pied de la lettre le « levain des Pharisiens » et qui, dans la promesse de l'Eucharistie (*Jean*, VI), éprouvaient les plus grandes difficultés à entendre les paroles du Christ comme esprit et vie, d'une manducation vraie et toutefois surnaturelle, et non d'une manière capharnaïtique.

Mais cette difficulté aurait au moins une apparence de fondement, si le divin Sauveur avait enseigné le *Pater* à ses disciples dès le commencement et sans les préparer auparavant à son école à comprendre le profond contenu de cette prière. Mais il n'en est pas ainsi.

Même au cas où le Christ, d'après Origène [2] et Euthymius, aurait enseigné le *Pater* en deux circonstances différentes, d'abord dans la forme plus longue (Matth., VI), plus tard dans la forme plus courte (Luc XI), un long espace de temps de l'enseignement de Jésus s'était déjà écoulé lorsqu'après la deuxième Pâque il avait exposé le sermon sur la Montagne qui inclut le *Pater*, inséré ici, par saint Matthieu. Toutefois, l'autre opinion, d'après laquelle le Seigneur n'enseigna pour la première fois le *Pater* qu'après la troisième Pâque, est plus vraisemblable et représentée par le plus grand nombre des exégètes modernes, tandis que les anciens Pères la plupart

1. Cf. Loch, *Lexicon Græco-Lat., in libros N, T.*, 599 (ὀφειλή, ὀφείλημα). Saint Luc aussi continue l'image dans l'ὀφείλοντι qui suit (Schanz).

2. Au reste Origène prouve déjà que la plupart alors étaient en faveur d'une identité des deux formes de la prière (ὀόξαιεν ἂν τοῖς πολλοῖς). Περὶ εὐχῆς, n. 18 sq. P. G., t. XI, 473.

du temps ne discutent pas cette question, « Bède (*In Luc.* XI, 1) tient les deux rédactions pour identiques. Maldonat, Jansenius, Cornelius a Lapide tiennent l'identité pour au moins plus vraisemblable et expliquent dans ce cas que la place qui lui est donnée par saint Matthieu est l'anticipation d'un événement postérieur ». Ainsi s'exprime Schanz dans son commentaire sur l'évangile de saint Matthieu (p. 212). Le même cite aussi les opinions différentes d'exégètes modernes catholiques et protestants sur la primordialité de la forme plus brève ou plus longue. Il incline toutefois à admettre « que cette prière revint plus d'une fois sur le tapis », et, étant connu l'intelligence pesante des disciples, il pense « qu'il n'est pas impossible » qu'à la suite d'une question postérieure, le Maître ait pu encore une fois enseigner à prier. Poelzl également soutient, dans son commentaire sur saint Luc, XI, 1-13 (p. 191), que le *Pater* a été enseigné deux fois aux disciples, appuyé en cela sur la suite de l'enseignement dans saint Matthieu, VI, sur la situation essentiellement différente et la forme différente du *Pater* dans saint Matthieu et dans saint Luc. Ainsi donc nous pourrons donner une réponse satisfaisante à l'objection posée ci-dessus, en tant que le Seigneur avait alors compté avec l'intelligence croissante de ses disciples et qu'il leur avait apporté une seconde fois (*Luc*, XI, 1), après la promesse du pain eucharistique, le *Pater* avec le *Panem nostrum* maintenant plus aisément compréhensible. Nous pouvons d'autant plus facilement résoudre les difficultés si nous admettons, avec les autorités indiquées plus haut, comme avec Grimm et Lohmann [1], l'identité des deux rédactions et, en ce qui concerne l'époque de la première révélation de cette prière, si nous suivons pour l'ordre chronologique le récit de saint Luc. Grimm, par exemple, écrit à ce sujet dans son ouvrage *Einheit der vier Evangelien* (Unité des quatre évangiles, 1868), p. 157 sq. : « Le moment où le Sauveur enseigna à ses disciples, le monde racheté, à dire « Notre Père », est si grandiose, qu'on ne le saisit pas sans la préparation la plus précise et sans l'intervention préalable du besoin de la foi » (p. 158). « Sans cette purification préalable, le droit et la puissance de foi nécessaire pour dire le *Pater* dans l'esprit voulu par le Christ n'est même pas concevable, et Luc

1. *Vita Domini n. J. Ch.*, 2e éd., p. 110, cf. 77.

seul donne l'oraison dominicale dans une suite d'idées qui la montre à sa place historique, comme terme dans une série de développements historiques... La troisième Pâque est passée, avec son miracle de la multiplication des pains, et celui qui sait de saint Jean quel progrès décisif pour les disciples se rattache à ce miracle, ne peut chercher aucun autre moment pour placer plus tôt l'enseignement du *Pater*... En particulier encore c'est alors que les disciples ont entendu parler pour la première fois « du vrai pain du ciel que donne le Père » *et une prière pour le pain quotidien au plein sens du mot, au sens du Christ, a ici seulement et nulle part ailleurs ses racines.* »

Plus tard, il est vrai, dans sa « Leben Jesu » (Vie de Jésus) (Geschichte der œff. Tætigkeit (Histoire du ministère public), t. III, p. 476), Grimm a changé d'opinion sur ce sens plein du pain quotidien. Il y dit, d'une façon générale, et sans le pouvoir prouver : « Les Pères hésitent dans leur interprétation et ne décident pas si le contenu des mots est épuisé par là (par l'interprétation au sens de pain terrestre) ou s'il ne faut pas penser plutôt en même temps à un pain infiniment supérieur, le pain sacramentel. Au point de vue exégétique on ne peut bien justifier qu'une telle manière de comprendre ait été voulue par le Christ notre instructeur, et cela d'autant moins que nous trouvions déjà le désir d'une nourriture si spirituelle et sacramentelle inclus dans la demande « que votre règne arrive » ; toutefois il y a à la base de cet essai une pensée vraie. Nous demandons le pain quotidien parce que nous en avons vraiment besoin, nous considérons aussi la vie du corps comme un bien, mais nous hasardons *timidement*, et nous sommes, sans le vouloir, poursuivis en même temps par la pensée combien nous avons, d'une manière bien plus pressante, besoin de cet autre pain, la nourriture de l'âme. Par le fait que celui qui prie ne désire pour son corps que le pain, ce qui est le plus indispensable de tout, il décèle clairement qu'il connaît une faim encore meilleure, des besoins plus élevés. »

On répond : La « timidité » relativement à la demande d'un pain supérieur est, en présence des invitations répétées du Christ de chercher d'abord le règne de Dieu et sa justice, de demander l'esprit bon, de s'efforcer d'obtenir la nourriture qui demeure, etc., cette timidité est peu à sa place, et si,

« *involontairement nous sommes poursuivis par la pensée d'un autre pain dont nous avons un besoin bien plus pressant, de la nourriture de l'âme* », *ceci est également inclus dans le sens littéral des paroles du Christ*. Les « difficultés exégétiques », on ne pourrait que les énoncer d'une façon précise et examiner tranquillement leur solution. La « synthèse » du sens spirituel et du sens matériel comme sens littéral d'ensemble a aussi déjà été prouvée (cf. par ex. *Gen.*, II, 17 ; *Jean*, VI, 50) et, spécialement dans notre prière, les premiers mots « Notre Père » nous obligent à ne pas perdre de vue ici Dieu comme l'auteur et le conservateur non seulement de la vie naturelle, mais surtout de la vie surnaturelle, et, par conséquent, en même temps, à demander, avec le pain quotidien du corps, autant et beaucoup plus encore le pain quotidien de l'âme. N'est-ce pas une vraie anomalie que les mêmes auteurs qui ailleurs, dans l'oraison dominicale, insistent à bon droit partout sur le point de vue surnaturel, ici, à cette demande, veulent tout-à-coup que l'auteur même de la prière n'ait considéré que le point de vue naturel et les besoins naturels ?

La difficulté apparente relativement au pain supérieur inclus dans la deuxième demande, je l'ai déjà résolue ci-dessus en distinguant le contenu direct de cette demande relative aux intérêts de Dieu et les conséquences plus larges qui en résultent pour nous. Nous pourrions avec le même droit que Grimm dire au sujet de la signification matérielle de la quatrième demande : « La demande de la nourriture terrestre nécessaire est, elle aussi, incluse dans la troisième demande, car c'est certainement la volonté de Dieu que ses enfants ne soient pas privés de la nourriture corporelle nécessaire. » Et pourtant la demande directe du pain matériel nécessaire n'est pas du tout superflue ; on doit donc d'autant moins s'élever contre la demande directe, contenue dans le *Panem nostrum*, des moyens positifs pour atteindre la fin dernière, c'est-à-dire les secours de la grâce et particulièrement le pain eucharistique.

A quoi bon restreindre violemment le concept « pain » ici dans le *Pater*, contre l'usage différent de « la fraction du pain », contre le texte et le contexte, et contre l'interprétation traditionnelle, et même contre la « pensée »,

qui involontairement nous poursuit, du pain de l'âme » ? Tout d'abord, il faut que nous soyons disposés à reconnaître dans ce résumé de toutes les prières possibles le sens littéral le plus plein possible de chacune des demandes, attendu que ainsi le réclament et le caractère de cette prière et l'intention de son auteur. De fait, c'est selon ces larges vues que l'on a le plus souvent, même dans les temps modernes, compris les autres demandes du *Pater*. Je renvoie, à titre d'exemple, à l'interprétation excellente et qui comprend toutes les explications particulières, que Knabenbauer donne de la deuxième demande du *Pater* [1]. Ce n'est que pour la quatrième demande que cet auteur, comme la plupart des exégètes modernes, manifeste par trop de modération dans l'interprétation matérielle exclusive qui le contraint ensuite, dans les autres demandes négatives, à chercher une compensation vraiment par trop maigre pour trouver les moyens principaux nécessairement inclus dans le *Pater*, c'est-à-dire la nourriture positive des âmes.

Avant de passer à la réfutation de ses arguments internes, disons encore un mot sur ce qu'on a déjà marqué plus haut de la difficulté pour les disciples du Christ de saisir clairement le sens plein, spirituel et matériel de la quatrième demande. Quelque grande qu'ait pu être cette difficulté au commencement du ministère public du Christ, en fait elle a complètement disparu avec le temps. D'après le récit concordant des Evangélistes et de saint Paul, les Apôtres et les premiers chrétiens n'avaient plus aucune difficulté, dans la suite, à reconnaître la sainte Eucharistie comme le vrai pain du ciel. Chaque jour les Apôtres célébraient le mystère de cette fraction du pain (*Act.*, II, 42-46) ; chaque jour ils récitaient plusieurs fois le *Pater* avec la quatrième

1. *Comm. in Matth.*, [1] p. 258-259.

demande : d'après une tradition attestée par saint Grégoire le Grand et saint Jérôme et, jusqu'ici, non réfutée encore [1], les Apôtres ont, dans la célébration de cette « fraction du pain » eucharistique, justement récité le *Pater*, conformément à l'ordre du Christ et en pensant au pain eucharistique *(Dial. adv. Pelag.*, l. III, c. 15). Dans les catacombes et dans l'art chrétien ancien nous trouvons presque partout l'Eucharistie exprimée sous le symbole du pain. De même, les premiers écrivains ecclésiastiques qui nous ont expliqué le sens du *Pater*, connaissent très bien le sens eucharistique de la quatrième demande. Tous ces faits nous montrent combien la signification eucharistique de cette prière était pour les premiers chrétiens beaucoup plus facile et plus accessible qu'à l'esprit naturaliste de notre siècle, qui, imbu de préjugés de toute sorte, s'est éloigné complètement, depuis de longs siècles, de la pratique de la communion quotidienne, et qui, pour ce motif, ne peut consentir à adopter le langage des anciens et à reconnaître avec eux dans « notre pain quotidien », de préférence l'Eucharistie.

C'est au contraire le devoir d'une exégèse saine et moderne d'apprécier le texte en question, non pas simplement au point de vue de notre esprit et de notre langage moderne, mais bien plutôt de tenir compte ici aussi des vraies conquêtes de l'herméneutique moderne par le retour à la personnalité de l'auteur, à tout le milieu, ce qui servait tout d'abord de règle pour apprécier la manière et le mode de la composition de ses écrits [2].

1. Le chap. I de la IIIe partie montrera combien les fondements de cette tradition sont restés jusqu'ici encore inébranlés.
2. Cf. là-dessus Fonck, *op. cit.*, 189-206.

CHAPITRE V

RÉFUTATION DE QUELQUES-UNS DES PRINCIPAUX ARGUMENTS OPPOSÉS

A) Une considération plus attentive des arguments internes du P. Knabenbauer en faveur de la théorie soutenue par lui relativement au sens littéral purement matériel de notre quatrième demande, ainsi que des insoutenables thèses de Haussleiter sur le « contresens » eucharistique de notre prière, mettra fin à cette première partie consacrée à l'exégèse. Résumons brièvement les quatre arguments internes de Knabenbauer dans son excellent commentaire sur saint Matthieu (VI, 11). Je cite le texte d'après la première édition (1892, I, 262) que j'ai seule en ce moment à ma disposition ; je remarque pourtant expressément que la deuxième édition, parue dès 1903, avant le décret « Sacra Tridentina » (1905), contient (p. 271-274), touchant notre question, une reproduction sans changement de la première édition, et que le P. Knabenbauer admet la signification eucharistique comme une « pia verbi accommodatio » et la recommande en renvoyant à saint Jean, VI, 35, sq. [1] Il écrit :

« 1. Intelligi panem corporalem, victum necessarium,

1. Je serais heureux si je pouvais mettre le P. Knabenbauer et aussi le grand Maldonat d'accord avec l'interprétation de notre texte de l'Ecriture donnée dans le décret « Sacra Tridentina ». C'est ce que paraît réaliser de fait le P. Pierre Bastien, O. S. B., dans son livre « De frequenti quotidianaque communione », Rome, 1907, p. 3-4. Pourtant Bastien soutient absolument comme le plus vraisemblable le sens littéral complet, matériel et eucharistique de la demande.

et planis verbis omnino suadetur et a plerisque explicatur... »

Nous répondrons dans la partie suivante aux derniers mots « a plerisque explicatur ». Pour l'instant je réponds au premier argument interne : Cet argument « planis verbis suadetur » me paraît renfermer un cercle vicieux.

C'est en effet, me semble-t-il, attribuer de prime abord au divin auteur du *Pater* l'interprétation moderne, purement matérielle du sens littéral de l'expression « pain » et « notre pain quotidien » ; il faudrait au contraire examiner quel pouvait être, eu égard aux circonstances, au but et à tout l'ensemble de cette prière, le sens obvie que le Sauveur a attaché ici à l'expression « notre pain quotidien », et que les Apôtres et les premiers chrétiens ont dû facilement saisir en examinant attentivement ces paroles du Christ. Si, en présence du langage de l'époque, la « fractio panis » pouvait être le terme reçu pour désigner la célébration de l'Eucharistie, vers la fin du ministère public du Christ le sens autrefois obvie de l'expression « notre pain quotidien » a pu, d'après l'emploi si varié du mot « pain » au sens spirituel, recevoir dans la nouvelle prière adressée par les enfants de Dieu au « Père » une certaine modification, une extension mise plus encore en relief par l'adjonction de « notre ». Avec cela on ne doit pas nier que, même d'après l'intention du divin Sauveur, le mot « pain » devait présenter aux disciples d'abord le sens littéral matériel. Ce que le Christ ne voulait pas, c'était simplement qu'ils s'en tinssent à ce sens matériel, car il aurait par là agi contre son propre avertissement : « Cherchez d'abord le règne de Dieu et sa *justice*... » « D'abord » ne doit pas tant être pris ici au sens chronologique qu'au sens emphatique. Si Maldonat, contre l'interprétation incomplète et purement spirituelle de Cajetan, remarque : « In iis autem, quæ nostra sunt, Christus non sequitur ordinem dignitatis, sed naturæ et infirmitatis ; natura enim prius vult vivere, dein bene vivere », il réfute bien par là l'opinion de Cajetan mais non pas la synthèse du sens matériel et du sens spirituel dans notre prière. Et enfin, ce serait commettre une faute contre l'avertissement ci-dessus du Christ si, après avoir demandé « le règne de Dieu »

d'abord dans une demande spéciale, nous ne demandions directement et formellement que ce qui « nous doit être ajouté », si nous ne faisions au contraire mention de « la justice du règne de Dieu » dans aucune demande directe et formelle de notre prière, mais seulement de prime abord sous une forme implicite et plus tard sous une forme très incomplète et purement négative.

2. Knabenbauer dit en outre : « Si enim intelligitur de pane spirituali, hæc petitio eadem est cum antecedente vel in ea includitur, secundum illud : Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me » (ainsi d'après Jansenius et Maldonat).

Je suis franchement étonné que cette difficulté apparente soit encore toujours répétée, car on peut la rétorquer complètement. En premier lieu, le mot de nourriture du Christ devrait insinuer le sens spirituel du *Panem nostrum*. Si en effet le Sauveur emploie si souvent et si directement l'expression « nourriture », « pain », etc., au sens spirituel, ce fait doit déjà nous recommander le sens spirituel de « notre pain quotidien » comme à tout le moins inclus dans la prière des enfants de Dieu.

Toutefois, et c'est ici le principal, la troisième et la quatrième demandes, même dans notre opinion, ne sont pas du tout identiques ni totalement ni en partie, à moins qu'on ne voulût en même temps soutenir que la deuxième demande du *Pater* est identique à la première, et la troisième identique à la deuxième.

Même d'après l'opinion de partisans déterminés du point de vue de Knabenbauer [1], il y a une grande différence entre les trois premières demandes, en tant qu'elles se rapportent immédiatement aux intérêts de Dieu, et les quatre autres en tant que celles-ci expriment directement *nos* propres besoins relativement au salut sur la terre. Que les dernières

1. Cf. Gihr, *Prim und Komplet* (1907), p. 19.

puissent être déduites en quelque manière des premières, on ne le conteste pas. Le Catéchisme romain dit expressément, dans l'introduction à l'explication de la quatrième demande (P., IV, c. 13) : « Quarta petitio et reliquæ deinceps, quibus animæ et corporis subsidia *proprie ac nominatim* postulamus, ad superiores petitiones referuntur. »

Si, maintenant, les adversaires veulent à tout prix constater une identité partielle *a parte rei*, en ce sens que la demande du pain spirituel quotidien serait incluse dans les demandes précédentes, on n'a là-contre rien à objecter. Mais, dans ce sens, chacune des trois premières demandes du *Pater* renferme en soi toutes les autres demandes et tout l'évangile. C'est même une supériorité particulière de mainte parole du Christ que, de la plénitude de leur contenu, on peut déduire les éléments essentiels de la foi et de la morale chrétiennes. Eu égard à ce fait, nous pouvons aussi de notre côté affirmer à bon droit, contre l'objection des adversaires : La demande du pain purement matériel est, elle aussi, déjà implicitement contenue dans la troisième demande : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Que reste-t-il maintenant des objections ci-dessus mentionnées ?

3. Une autre objection de Knabenbauer s'énonce ainsi : « Dein spiritualem cibum potius deceret petere non pro hodierno solum die, sed : da nobis in æternum. » Les mots qui suivent immédiatement ne sont pas dirigés contre notre vue synthétique et on les concèdera volontiers. On les joint ici pour être complet :

« Neque verum est Christum quia prohibeat sollicitudinem rerum temporalium non potuisse nos docere ut petamus rem temporalem. Prohibetur enim tantummodo sollicitudo mundana et carnalis, non pia illa qua a Deo sublevari necessitatem nostram exoptamus. Neque indecens est in oratione cœlesti victum corpori necessarium petere. Immo ea petitione præclara documenta continentur de Dei benigna providentia, de ejus favore, qui necessario omnibus nostris conatibus adesse debet, de rerum omnium ab ipso gubernatione, de fiducia in eo ponenda, etc. ; et cum Deus res omnes creaverit, conservet, nobis subministret omnibusque provideat,

quomodo posset esse minus decens illa ab ipso petere quæ non ducit se indignum suppeditare ? Neque desunt exempla priscorum qui vitæ necessaria a Deo impetrare oraverint. »

Autant ces derniers mots sont vrais autant le commencement est inexact, que nous devrions dire au sens spirituel : Donnez-nous pour toujours (ce pain). Le pain du bonheur éternel est exclus, même dans notre opinion, du sens littéral de cette prière. Mais même le sens eucharistique et spirituel n'exige pas « in æternum » au lieu de « hodie ». Cette objection n'est du reste pas nouvelle : saint Grégoire de Nysse en a déjà fait mention. Nous lui faisons une double réponse. Premièrement, la difficulté relative à « hodie » pourrait être affaiblie par un mot de saint Augustin. Il touche à cette objection dans ses « deux livres concernant le discours du Seigneur sur la montagne d'après saint Matthieu [1] », et il répond à la fin :

« Si quis autem (non solum de pane spirituali, præceptis scilicet divinis, sed) etiam de victu corporis necessario vel de sacramento Dominici corporis istam sententiam vult accipere, oportet ut conjuncte accipiantur omnia tria : ut scilicet quotidianum panem simul petamus et necessarium corporis et sacratum visibilem et invisibilem verbi Dei. » Ainsi donc il suffit, d'après saint Augustin, que l' « hodie » se vérifie dans un *sens partiel* quelconque, par exemple, par rapport à la nourriture matérielle. Mais cette solution inadéquate ne paraît pas entièrement satisfaisante. Augustin lui-même explique immédiatement auparavant l' « hodie » qui, dans le sens eucharistique, par rapport à ceux qui sont déjà aujourd'hui à la table du Seigneur, lui présentait des difficultés, en mentionnant le sens purement spirituel, comme identique avec « in hac temporali vita », sans remarquer, semble-t-il, qu'en comprenant ainsi le mot « hodie », toute la difficulté de l'explication eucharistique disparaît. Cependant,

1. P. L., t. XXXIV, 1279-1281.

il faut, pour d'autres motifs, écarter ici la dernière interprétation donnée de l' « hodie ».

Il reste encore une autre solution adéquate. Accordons tout d'abord aux adversaires qu'il faut que dans toute interprétation exacte du sens littéral tous les mots de la quatrième demande et même l' « hodie » soient vérifiés au sens propre. C'est ce qui arrive dans notre cas et d'après notre interprétation au sens un et plein.

Remarquons d'abord, ce qui a déjà été mentionné plus haut, que la demande positive : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien », même prise au sens matériel, n'exclut pas la pensée que Dieu puisse nous accorder pareillement demain et après-demain et jusqu'à notre mort notre pain quotidien. Le mot « hodie » a simplement pour but de nous inculquer le conseil que le Christ nous a donné dans une autre circonstance : Ne soyez pas en souci du lendemain. Demain se souciera pour lui-même. A chaque jour suffit sa peine (*Matth.*, VI, 34). Ces paroles du Christ suivent immédiatement l'exhortation de ne pas s'inquiéter avec excès, comme les païens, de la nourriture et du vêtement : « Car votre Père sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez donc d'abord le règne de Dieu, etc. » (v. 32-34). Ce n'est donc que le souci *inquiet*, *désordonné*, et inutile, avec la défiance inquiète de Dieu, qui est ici exclu en vue de l'avenir.

Demandons maintenant : un semblable désordre ne peut-il trouver place aussi par rapport aux biens spirituels à venir, et le Sauveur ne pouvait-il pas, par l' « hodie », même sous ce rapport, nous prévenir surtout contre la défiance et contre tout souci excessif pour un problématique avenir ? Ne pouvait-il pas se proposer, par l' « hodie », de nous stimuler avant tout au souci spirituel, aux résolutions pratiques efficaces, etc., précisément pour le jour présent, afin que nous ne nous contentions pas de penser en général à notre salut éternel, mais que nous réalisions ce salut immédiatement en faisant l'application des moyens et des forces les mieux appropriés et les plus actuels pour le jour présent ? Le *Pater* lui-même nous conduit d'une certaine manière à avoir devant les yeux cette pensée. Nulle part, même pas dans la

deuxième demande, ni à la fin, il n'appuie d'une manière particulière simplement sur la fin, ni sur le bonheur éternel, ni sur l'éloignement définitif de Dieu par le mal éternel, mais les mots sont en général choisis de telle manière que cette double fin est incluse dans les demandes, cependant la manière dont sont formulées ces demandes ne réclame pas moins notre action immédiate pour le jour présent. Tout dans le *Pater* est conçu comme très *actuel* et a pour but la bonne utilisation constante du moment présent qui est seul en notre pouvoir.

Cet enseignement du Christ les saints aussi l'ont bien compris. C'est qu'ils furent en tout temps les plus actuels des hommes. Considérons leurs devises ! Saint Jean Berchmanns suivait le principe noté par écrit : Vivam in dies et in horas ! Je vivrai jour par jour et heure par heure ! Et ce principe il l'appliquait aussi bien à la vie surnaturelle qu'à la vie naturelle. Nous lisons des choses semblables dans le journal spirituel du Vén. P. Claude de la Colombière. Saint Philippe de Néri répétait chaque matin : « Mon Dieu, que je ne commette aujourd'hui aucun péché. » Il était certainement très éloigné de l'indifférence sur le fait de savoir si Dieu lui ôterait ou non sa grâce le lendemain. Il aurait très bien pu dire : « Que je ne tombe jamais dans le péché. » Mais il préférait la première formule, parce qu'il en connaissait les avantages pratiques spéciaux pour la vie spirituelle. Par ces prières et résolutions qui se rapportent immédiatement au jour présent, notre attention et toutes nos aspirations sont concentrées sur le moment présent et ainsi nous avançons beaucoup plus dans la vie spirituelle.

De cette manière de penser et d'agir comme résultat d'une telle prière résulte pour nous en effet un double avantage. Premièrement nous ne perdons pas notre temps en découragement et en anxiété comme le faisait ce scrupuleux dont parle l'Imitation (I, 25, 2) « qui hésitait entre la crainte et l'espérance et qui un jour s'écria tout triste : O si je savais que je dusse persévérer !... » En outre nous userons alors de toutes nos forces pour bien employer le moment présent, pour hâter notre sanctification et ainsi chercher pratiquement le règne de Dieu. Chaque jour nous implorerons à nouveau dans la quatrième demande du *Pater* la grâce de la persévérance progressive, comme notre Seigneur le désire et,

comme l'explication liturgique et catéchétique de cette demande du *Pater* avec saint Cyprien et saint Augustin nous l'enseigne aussi, dans sa signification eucharistique.

Le Christ nous accorde chaque jour de nouveau les dons de la nature et de la grâce, et surtout le don de sa chair et de son sang eucharistiques. C'est graduellement et non tout d'un coup qu'il nous accorde toutes ses grâces. Chaque communion possède certainement, non seulement une dignité infinie, mais aussi en elle-même une vertu infinie. Cependant, en règle générale le Seigneur ne veut opérer notre salut que graduellement, au moyen de communions fréquentes et, si possible, chaque jour renouvelées. Il ne nous promet le salut éternel que sous la condition que nous mangerons son corps et son sang comme une vraie nourriture, donc très souvent, que nous persévérerons en outre dans la prière et dans l'accomplissement des bonnes œuvres prescrites par les commandements. Comme exemple de la très haute importance de la communion fréquente et quotidienne pour la vie spirituelle, comparons, en dehors des paroles du Christ (Jean, VI), la secrète de la messe du neuvième dimanche après la Pentecôte [1], la postcommunion de la fête de sainte Marie-Madeleine [2], et la secrète de la fête de saint Ignace de Loyola [3].

Il est donc entièrement conforme aux intentions et au mode d'agir du Christ, de renouveler de notre côté chaque jour notre demande du pain sacramentel et spirituel quotidien, afin que la vie de la grâce ne s'éteigne pas en nous et que nous ne soyons pas séparés du corps du Christ (Cypr., *De or. Dom.*, c. 18) [4].

4. Un quatrième argument interne en faveur du sens purement matériel de notre prière est ainsi énoncé par le P. Knabenbauer « : Quid pro anima et vita animæ indigeamus, in subsequentibus efflagitare docemur ;

1. Concede... hæc digne frequentare mysteria ; quia quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur.
2. Sumpto... unico ac salutari remedio.
3. Sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti...
4. De nombreux commentateurs du *Pater*, entre autres Alexandre de Halès, comme nous le verrons dans la deuxième partie, ont depuis longtemps résolu cette difficulté.

quare ex verbis ipsis et ordine petitionum explicatio dé victu corporali est retinenda. »

J'ai déjà fait allusion ci-dessus à ce que la demande purement négative de la grâce dans les trois dernières demandes présente d'insuffisant, en tant que cette explication considère trop peu l'importance éminente des biens de la grâce, importance qui prédomine sur tous les autres intérêts humains, et que, de plus, cette interprétation ignore totalement les moyens de grâce qui ne sont pas imposés sous peine de péché ; ce qui produirait dans la prière universelle parfaite une lacune trop sensible.

Quant à l'*ordre* des demandes, le lecteur exempt de préjugés peut comparer deux ordres. L'ordre de la prière entière et de chacune des demandes obtenu par la synthèse du sens spirituel et du sens matériel de notre *Panem nostrum* est si incontestable et l'emporte tellement en clarté, en dignité et en précision sur les autres ordres, que je n'hésite pas à employer le dilemme : Ou bien, en admettant le sens complet, spirituel et matériel de la quatrième demande, il y règne un ordre et une plénitude exemplaire de sens, ou bien nous avons, dans l'opinion contraire, un évident et frappant manque d'ordre et de substance nécessaire.

Celui, d'abord, qui admet la grande division, en trois demandes qui se rapportent directement aux intérêts de Dieu considéré comme notre fin suprême, et en quatre demandes qui concernent nos propres intérêts et les moyens d'atteindre notre fin, ne peut pas, dans l'une ou l'autre des trois premières demandes, trouver mentionnés avec l'énergie nécessaire les moyens de salut essentiels. Abstraction faite de ce que, de cette manière, la considération directe des intérêts de Dieu et celle de nos propres intérêts coïncideraient au détriment de l'ordre principal, il n'y pourrait être question de mentionner, que par manière d'inclusive

et d'accessoire, les moyens positifs de salut, ce qui ne suffit pas si on le met en comparaison avec les aliments temporels moins nécessaires et moins importants, sur lesquels on insiste directement et expressément dans la quatrième demande.

Les dernières demandes, négatives, où il est question des obstacles au salut, ne peuvent pas remédier complètement à cette lacune. Car, d'une part, les aliments terrestres, mentionnés sous forme positive avant les moyens surnaturels de salut énoncés d'une manière seulement indirecte dans la première partie du *Pater* et négative dans la seconde partie, seraient favorisés. D'autre part, les moyens de grâce surérogatoires, les plus nobles, ne seraient, en tant qu'ils ne sont pas l'objet d'un commandement, pas même mentionnés négativement dans la deuxième section de la prière, et ils ne seraient inclus qu'indirectement dans la première partie.

Les vues précédentes sur le très beau et très harmonique groupement de chacune des parties du *Pater* ne sont du reste pas une nouveauté. La deuxième partie de ce livre nous donnera l'occasion de le montrer en détail. En particulier, la quatrième demande a été comprise dans son sens complet, spirituel et matériel, comme trait d'union entre les biens qui durent toute l'éternité mentionnés dans les trois premières demandes, et les trois dernières demandes qui ne s'occupent que de la vie présente. Comme transition à la partie patristique de ce travail, je citerai d'abord la disposition traditionnelle du *Pater*, aujourd'hui encore çà et là mal comprise, que saint Augustin expose dans son *Enchiridion* [1], c. 115 et ailleurs. J'y joindrai quelques citations d'Alexandre de Halès, desquelles il ressort combien les idées dominantes de saint Augustin par rapport au *Pater* ont été encore plus développées et perfectionnées dans le sens conservateur par les maîtres de la scolastique, et comment

1. P. L., t. XL, 285-6.

nous ne pouvons mieux faire aujourd'hui que de revenir à cette conception authentiquement ecclésiastique et traditionnelle du *Pater*, sans y comprendre les lacunes accessoires.

Saint Augustin écrit, à l'endroit indiqué : « Apud evangelistam Matthæum septem petitiones continere Dominica videtur oratio : quarum tribus æterna poscuntur, reliquis quatuor temporalia, quæ tamen propter æterna consequenda sunt necessaria. Nam quod dicimus : *Sanctificetur nomen tuum,... et in terra...*, omnino sine fine retinenda sunt : et hic inchoata, quantumcumque proficimus, augentur in nobis ; perfecta vero, quod in alia vita sperandum est, semper possidebuntur.

Quod vero dicimus : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, et ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo* : quis non videat ad præsentis vitæ indigentiam pertinere ? In illa itaque vita æterna, ubi nos semper speramus futuros, et nominis Dei sanctificatio et regnum ejus et voluntas ejus *in nostro spiritu et corpore* perfecte atque immortaliter permanebunt. — Panis vero quotidianus ideo dictus est, quia hic est necessarius, quantus *animæ carnique* tribuendus est, sive spiritualiter, sive carnaliter, sive utroque intelligatur modo. Hic est etiam quam poscimus remissio, ubi est commissio peccatorum ; hic tentationes, quæ nos ad peccandum vel alliciunt vel impellunt ; hic denique malum, unde cupimus liberari ; illic autem nihil istorum est. »

Qu'ici, « ad præsentis vitæ indigentiam pertinere » ne doive pas se traduire par « se rapporte seulement à la misère de la vie présente [1] », mais par « se rapportent aux besoins (spirituels aussi bien que temporels) de la vie présente », c'est ce qui ressort clairement du texte et du contexte et ce que l'on peut démontrer aisément par de nombreux passages parallèles des autres écrits de saint Augustin. Le passage parallèle que cite le Dr Gihr dans son ouvrage du reste très recommandable « Prim und Komplet » (loc. cit.) : « Da æterna, da temporalia... da in terra temporale alimentum » (S. Aug.,

1. Gihr, *Prim und Komplet* (1907), p. 36.

Serm. 57, n. 5 ou plutôt 7), est incomplet et ne rend pas exactement la pensée du saint, car, immédiatement après l'explication du sens matériel partiel du *Panem nostrum*, il continue : « Norunt etiam spiritualem alimoniam fideles, quam et vos scituri estis, accepturi de altari Dei. Panis erit et ipse quotidianus, huic vitæ necessarius. Numquid enim Eucharistiam accepturi sumus, cum ad ipsum Christum venerimus et cum illo in æternum regnare cœperimus ? Ergo Eucharistia panis noster quotidianus est ; sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa, quæ ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus ejus, simus quod accipimus. Tunc erit vere panis noster quotidianus.

Et quod vobis tracto, panis quotidianus est, et quod in ecclesia lectiones auditis, panis quotidianus est ; et quod hymnos auditis et dicitis, panis quotidianus est. Hæc enim sunt necessaria peregrinationi nostræ. »

Il n'y a que la nourriture du bonheur éternel qu'Augustin exclut finalement du concept de notre pain quotidien.

Il est à remarquer qu'Augustin, ici comme ailleurs, joint l'un à l'autre fort souvent chacun des sens partiels de la quatrième demande, non point en usant de la particule disjonctive *sive... sive*, mais par le mot *etiam* et *et* sous une forme très précise et catégorique, de sorte que la forme disjonctive qu'il n'emploie qu'à certains endroits ne peut pas être interprétée indûment comme si le saint avait eu une hésitation relativement au sens partiel spirituel et eucharistique ; d'autant plus qu'en maint endroit, touchant le sens matériel il s'exprime évidemment comme s'il avait des doutes (Cf. l. II *de sermone Domini in monte* ; *Sermo* 56, c. 6, n. 10). Au point de vue théorique, Augustin ne doute que sur le point de savoir quel est le sens partiel du *Panem nostrum* qui correspond le plus parfaitement à la pensée du Sauveur ; en fait il unit le plus souvent les trois sens, en excluant seulement le pain du bonheur éternel, parce que ce pain n'est pas un moyen mais une fin.

L'opposition *æterna-temporalia* n'a pas, dans l'exposition augustinienne du *Pater*, le sens d'éléments spirituels et surnaturels et d'éléments temporels et matériels, mais le sens *de notre fin éternelle*, et *de moyens spirituels aussi bien que temporels* qui n'ont de valeur que pour ce temps d'épreuve.

Cela ressort évidemment des deux explications mentionnées du *Pater* et d'autres encore. Saint Augustin paraphrase aussi cette même division principale de cette prière en ce que, dans le *Sermo* 56, il voit exprimés dans les trois premières demandes les *intérêts de Dieu* par notre sanctification..., dans les quatre dernières nos propres intérêts ici-bas ; il faut seulement convenir que, conformément au but pratique de sa prédication populaire, il fait ressortir, en traitant des trois premières demandes, surtout les relations qu'elles ont avec nous enfants de Dieu, relations incluses dans la fin principale : « Cum rogas, ut sanctificetur nomen ipsius, nonne *quasi pro illo* illum rogas et non pro te ? Intellige, *et pro te* rogas. Hoc enim rogas, ut quod semper sanctum est in se, sanctificetur in te... (P. L., t. XXXVIII, 379)... *Panem nostrum quot. da n. h.* Hic jam manifestum est, *quod pro nobis* oramus... » (*Ib.*, 383-4). Cf. aussi *sermo* 58 ; 59 ; *ib.*, 399-401.

Ces pensées sont exprimées plus clairement encore par Alexandre de Halès, dont l'explication du *Pater* paraît en général digne de toute attention. Dans sa *Summa theol.*, P. IV, q. 10. *Tract. de off. Missæ*, p. II, De petitionibus orationis Dominicæ (dans Vivès, p. 731[1]), il discute la question de l'ordre des demandes. Il distingue l'*ordo intentionis* dans les demandes du *Pater* et dans les sept dons du Saint-Esprit (descensus a summis ad minora) et l'*ordo exsecutionis* dans les sept béatitudes (ascensus a minoribus ad summa). A la première place dans le *Pater* sont les trois demandes qui ne seront accomplies que dans l'éternité ; bien qu'elles n'aient que la dernière place dans l'exécution, elles précèdent les autres demandes dans l'ordre de l'intention.

« Respondeo, quod petitio quælibet fit in intentione obtinendi, aliter enim frustra fierent ; intentio autem finem respicit ; unde principaliter intenditur finis, secundo autem,

1. Le cardinal Vivès cite l'édition de Cologne, 1622. Dans l'édition de Venise, 1575, on traite de la quatrième demande, fol. 172 B sq.

quæ sunt ad finem. Propter quod in petitione primo habent ordinari quæ finem respiciunt, secundo quæ sunt ad finem. » Quant au principe qui inspire la division de saint Augustin, Alexandre fait, il est vrai, une remarque qui n'est pas adéquate (Vivès, 735a) : « Bonum habendum in æternum aut est principaliter spiritus, quod petitur, cum dicitur : *sanctificetur n. t.* ; aut principaliter carnis, quod petitur, cum dicitur : *Adveniat regnum tuum* ; aut utriusque, quod petitur, cum dicitur : *Fiat voluntas tua*... (Quæ) omnino sine fine retinenda sunt... Hæc est igitur differentia essentialis trium primarum petitionum (a ceteris 4).

Præterea prima petitione petitur declaratio primæ veritatis, secunda manifestatio summæ potestatis, tertia consummatio sive adimpletio divinæ voluntatis... Sic ergo primis tribus petitionibus petitur triplex bonum futurum nobis in patria ; quo manifestabitur prima veritas, summa potestas et summa bonitas.

Quatuor petitiones ultimæ ad indigentiam vitæ temporalis pertinent... » Il expose ensuite cela dans le sens de saint Augustin. Et quand il s'agit spécialement de la quatrième demande, il dit (Vivès, 753a) : « ... Licet non exprimatur in primis petitionibus *cui* postulatur, intelligitur tamen. Cum enim petitur, *sanctificetur nomen tuum*, subintelligitur nobis ; similiter et de aliis, ut ex dictis patet. Non autem ita evidenter exprimitur (hoc) in primis, cum petitur, sicut in aliis, quia *hujusmodi expressio videretur sonare in præsumptionem petentis.* » Il répond ensuite à la question, pourquoi, au contraire des trois premières, les quatre dernières demandes sont le plus souvent rattachées les unes aux autres par des conjonctions copulatives : « Primæ tres petitiones ita connexæ sunt quantum ad ea, quæ principaliter in illis petuntur : hoc est quantum ad bona creata, quæ sunt obtinenda in patria, quod unum non potest sine alio obtineri. Non est ita de illis, quæ postulantur in quatuor ultimis. Præterea primæ petitiones pertinent ad statum beatitudinis, ubi Deus erit omnia in omnibus ; *unde idem increatum petitur in omnibus illis.* Quia ergo copulatio conjunctionis est signum diversitatis copulatorum, magis congruit, quod copulationes conjunctionales copulent quatuor ultimas petitiones quam primas tres. »

De plus, Alexandre de Halès développe la signification

complète, spirituelle, eucharistique et matérielle du *Panem nostrum* et résout les difficultés apportées contre elle comme nous le dirons dans la deuxième section. Est particulièrement réussie sa défense du *caractère d'unité* de ce sens complet (unitas ordinis et relationis, voir Vivès, 754[a], et ci-dessous).

Ainsi nous avons réellement dans l'oraison dominicale le plus bel ordre et la plus belle subordination, comme aussi dans toute la distinction de chacune des demandes une continuité parfaite et une sublime plénitude de sens. Il n'y a pas de répétition d'idées sous le même point de vue, mais tout se complète harmonieusement pour en faire un parfait « breviarium totius Evangelii ».

***

B) Nous joignons ici pour finir, par manière d'annexe, une réfutation plus détaillée des vues récemment développées par Haussleiter dans la *Realencyclopædie für protestantische Theologie* (XX, 1908, 439 sq.) sur le prétendu « sens à côté » du *Panem nostrum*. Ces développements empiètent de plusieurs manières sur la matière de la deuxième partie (patristique). Puisque toutefois l'étude systématique de ces arguments adverses de Haussleiter ne peut être aisément divisée en morceaux, elle peut, à cause de son caractère qui touche aux arguments pour et contre soit d'ordre interne soit d'ordre externe, trouver opportunément place ici aux confins de la première et de la deuxième section.

Haussleiter écrit : « Le contexte dans saint Matthieu » qui raconte cependant, (c'est un fait généralement reconnu), les événements dans un ordre qui très souvent n'est pas l'ordre chronologique, « élève à un degré de pleine certitude cette thèse que le *Panem nostrum* s'applique au pain matériel. Le texte de saint Luc cepen-

dant, où l'on désigne le Saint Esprit comme le meilleur des dons et le but suprême de la demande (*Luc*, XI, 13) pourrait être interprété autrement. Déjà Marcion donnait à la demande la formule suivante : τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν καθ' ἡμέραν. Par le changement de pronom le pain des hommes devenait le pain de Dieu, le pain dont parle Jésus dans saint Jean, VI, 32, et que, en opposition avec la nourriture naturelle, périssable, il nomme le pain du ciel donné par le Père. Cette fausse interprétation spirituelle du *Panem nostrum* a obtenu dans l'Eglise ancienne une large extension. Tertullien et saint Cyprien la mettent au premier plan, mais ils concèdent que la demande pouvait aussi être comprise *carnaliter*. Origène au contraire tient que c'est une conception indigne que de rapporter la quatrième demande aux choses terrestres... Saint Jérôme a voulu ensuite, en traduisant ἐπιούσιος par *supersubstantialis* (*Matth.*, VI, 11), imposer le sens spirituel, mais il est resté à mi-chemin, attendu que dans saint Luc, XI, 3, il a laissé sans changement l'ancienne traduction latine ; elle pénétra de là dans une nombreuse série de manuscrits du saint Matthieu latin. »

A cela il y aurait à répondre :

a) Avant toute « interprétation à côté » il faut qu'il y ait en tous cas une interprétation. Comment Haussleiter prouvera-t-il maintenant que sa propre « interprétation » est la seule légitime et primitive ?

Le seul argument qu'il apporte, en dehors du contexte de saint Matthieu qui ne concorde pas avec saint Luc, X-XI et qui, pour ce motif, ne fait pas bien ici, c'est ce qu'il mentionne ensuite comme explication exacte fondée, selon toute apparence, sur la dérivation étymologique d'ἐπιούσιος Mais cela ne résout pas la question. Il faudrait prouver que « notre pain de l'avenir » ne pourrait pas de soi avoir en même temps un sens eucharistique. Et cette preuve Haussleiter nous la

doit encore. Au contraire, lui-même est contraint d'avouer que le premier commentaire du *Pater* que la tradition nous ait conservé, malgré son *cotidianum*, « met au premier plan le sens spirituel qui est un sens à côté ». L'expression « interprétation à côté » montre quel tort cause à l'auteur de l'article sa préoccupation d'esprit, car ce n'est qu'en partant de l'hypothèse de sa propre interprétation qu'il peut parler d'interprétation à côté chez Tertullien.

b) Ce que le même auteur désirerait faire découler du texte falsifié par Marcion ou par ses partisans ultérieurs n'est rien moins que scientifique.

D'abord il eût été convenable qu'il donnât le lieu ou la source d'où vient ce texte positivement rare de Marcion, commme il le fait d'ailleurs pour de nombreux textes plus connus. C'était d'autant plus nécessaire que l'on a toute sorte de motifs de mettre en doute l'authenticité du texte, comme je l'ai déjà remarqué plus haut. J'ai trouvé le même dans Tischendorf [1], mais dans un tel contexte qu'il plaide déjà de soi totalement contre les combinaisons de Haussleiter. On y lit, dans la note sur ἡμῶν : « Marcion teste Origene in catena Mazarin ms. σου (vide Orig. ed. Huet. in addendis extremis, p. 130) : επει δε οι απο μαρκιωνος εχουσι την λεξιν ουτως. τον αρτον σου τον επιουσιον διδου ημιν το καθ ημεραν, επαπορησωμεν αυτοις, αλληγοριας και αναγωγας φευγουσι, τις εστιν ο αρτος του θεου. Malheureusement il manque à la fin, dans Tischendorf, tout signe de ponctuation, de sorte qu'on ne sait pas au juste si επαπορησωμεν doit être pris pour une question ou pour une affirmation. Je traduirai provisoirement ainsi : « Mais puisque les adeptes de Marcion ont cette leçon : τον αρτον σου... nous pouvons, puisqu'ils cherchent à éviter les explications allégoriques et anagogiques (c'est-à-dire le sens spirituel de l'Ecriture), leur poser la question (ajoutez : le doute) : Qu'est-ce que le pain de Dieu ?

Origène ou pseudo-Origène combat ainsi les Marcionites de son temps qui, contre leurs principes « de s'attacher à l'interprétation littérale des livres de la Bible en opposition

1. *Nov. Test. gr.*, I, 563.

avec l'interprétation allégorique (spirituelle) [1] », ont évincé ici le sens littéral et, maintenant, avec leur doctrine gnostico-docète du corps apparent du Christ, ne peuvent donner aucune réponse a la question : Qu'est-ce que le pain de Dieu ? Le motif pour lequel Marcion a donné éventuellement à notre demande la forme : « Τὸν ἄρτον σου... » est clair. Lui ou plus exactement : sa faction (οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος), aurait dû reconnaître le pain, aussi bien le matériel que le sacramentel, comme un don du bon Dieu, du Père. Mais cela allait à l'encontre de son système gnostique selon lequel la matière mauvaise provenait du Dieu de l'Ancien Testament, du créateur du monde, et pour ce motif on ne pouvait la demander au Dieu Sauveur du Nouveau Testament. De même « les Gnostiques ou bien repoussaient absolument les sacrements, ou bien leur donnaient une signification différente de celle de l'Eglise, car à leurs yeux la matière comme signe du mal ne pouvait être le véhicule de la grâce divine [2]. » Que Marcion, aussi, spécialement — au moins d'après l'enseignement de Tertullien — ne reconnût pas l'Eucharistie comme le corps réel du Christ, c'est ce qui résulte clairement de l'argumentation de Tertullien contre lui. Tertullien écrit en effet : « Professus itaque Christus se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum, acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, *Hoc est corpus meum* dicendo, id est, figura Corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset Corpus [3]. Cæterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem Corpus sibi finxit, quia Corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem Corpus suum appellat, et non magis peponem [4] (sorte de melon) quem Marcion cordis loco habuit... [5] » Avec cette opinion sur le « Phantasma » de Marcion en ce qui concerne l'Eucharistie, se raccorde bien l'enseignement, opposé en apparence, de

1. V. Hergenroether-Kirsch, *Kirchengeschichte*, I[4], 177.
2. Doellinger, *Kirchengesch.*, I[2], 28.
3. Cf. aussi *Adv. Marc.*, V, 8 : « Proinde panis et calicis sacramento jam (Luc, XXI) in Evangelio probavimus Corporis et Sanguinis Dominici veritatem *adversus phantasma Marcionis.* » P. L., t.II, 520.
4. « Πέπων translatitie Græci dicunt hominem fractum, effeminatum... » V. Iren., I, 12, 5 cum nota. P. G., t. VII, 1438.
5. *Adv. Marc.*, IV, 40. P. L., t. II, 491-492 ; Cf. l. I, c. 14, *ib.*, 587.

saint Irénée sur la foi des Gnostiques au vrai corps du Christ, si nous avons sous les yeux les divers stades et les transformations de l'erreur gnostique. Irénée écrivit son ouvrage contre les Gnostiques avant Tertullien et, en se référant au fait que les Gnostiques dans leur stade primitif ne niaient pas directement la présence du vrai corps du Christ dans l'Eucharistie qu'eux aussi offraient, il pouvait leur signaler l'inconséquence et les contradictions complètes de leur doctrine, tandis que Tertullien plus tard considéra le développement ultérieur de la doctrine gnostique aussi par rapport à l'Eucharistie et, pour ce motif, put parler de la thèse d'un corps apparent et d'un fantôme du corps eucharistique du Christ, thèse qui était conséquence logique de cette erreur.

Il est toutefois hors de doute que Marcion ne reconnut pas l'Eucharistie, au moins dans le sens où Tertullien et Origène le faisaient ; sans quoi ni l'un ni l'autre ne l'eussent combattu sur ce point. Il est également certain que Marcion, d'après le témoignage de Tertullien [1], n'admit que son évangile falsifié ; et il lui donna pour base l'évangile de saint Luc, comme nous le voyons de tout le IV^e^ livre, surtout au chapitre II, de Tertullien contre Marcion. Marcion n'a pas admis un évangile selon saint Jean. Il est aussi très étonnant qu'un savant chercheur de la réputation de Haussleiter ait cru pouvoir s'épargner la peine de donner toute preuve à l'appui de sa combinaison qui dépend directement de l'altération de texte faite par Marcion ou les Marcionites : « Par le changement du pronom le pain des hommes devint le pain de Dieu, le pain dont Jésus parle dans saint Jean, VI, 32 ». Haussleiter s'est rendu ici par trop aisée la preuve « que l'Eglise ancienne avait donné une interprétation spirituelle fausse du *Panem nostrum* ». De fait, l'Eglise ancienne a demandé constamment, avant et après Marcion, tout comme nous, « notre pain », et ce « notre pain », même avant Marcion, elle l'a reconnu dans sa prière comme le « pain de Dieu » ; sinon elle ne l'aurait pas demandé. Que ce pain dût être entendu même au sens eucharistique, il était impossible que l'Eglise l'apprît de ceux qui niaient que l'Eucharistie fût le pain de Dieu et la vraie chair du Christ. De fait, Tertullien, même

1. *Ibid.*, l. II, c. 2, col. 392.

peu après sa sortie de l'Eglise, oppose au même hérétique Marcion ou plutôt à ses partisans la vraie traduction et en même temps le sens plein de ἄρτος ἐπιούσιος, quand il pousse à l'absurde la doctrine dualiste de Marcion et qu'il écrit : « Quis *dabit* mihi *panem quotidianum* ? Qui nec milium mihi condit, an qui etiam de cœlo panem angelorum quotidianum populo suo præstitit [1] ? » Marcion avait voulu conclure des paroles d'un des disciples du Christ : « Seigneur, enseignez-nous à prier comme Jean l'a enseigné à ses disciples » (Luc, XI, 1), qu'on devait prier le Dieu du Nouveau Testament autrement que celui de l'Ancien Testament (scilicet, quia alium Deum aliter existimaret orandum ; Tert., *ibid.*). Tertullien réfute le Gnostique en lui montrant que le *Pater* s'adresse au même Dieu et Créateur qui s'est déjà manifesté dans l'Ancien Testament. Il le confirme en renvoyant à chacune des demandes du *Pater*, et il confond aussi les Marcionites par le dilemme : Ou bien vous êtes en contradiction avec vous-mêmes quand vous demandez « le pain quotidien » à ce Dieu qui selon votre doctrine n'a pas même créé pour nous le millet ; ou bien vous êtes obligés de concéder que c'est le même Dieu, qui non seulement a créé pour nous le millet, mais qui a aussi donné à son peuple le pain des anges qui vient du ciel. Du triple fait que Tertullien reconnaît en général les figures de l'Ancien Testament [2], que ici (IV, 26) dans le contexte suivant, il entend au sens allégorique et figuré les trois pains de la parabole de l'ami importun, et que déjà auparavant dans son *De Oratione* il a fait particulièrement ressortir le sens eucharistique du *Panem nostrum*, nous devons conclure que de même dans le « pain quotidien des anges qui vient du ciel », c'est-à-dire dans la manne, il comprend son caractère figuré et son rapport avec l'Eucharistie. Le « quotidianum » ajouté ici confirme cette conclusion et donne en même temps à entendre que Tertullien demandait dans le *Pater* non seulement le pain quotidien du corps, dont le pain de mil lui paraissait l'espèce inférieure, mais aussi, comme Manne du Nouveau Testament, le pain quotidien des Anges du ciel destiné aux âmes.

Comme Tertullien, le pseudo-Origène stigmatise aussi,

1. *Adv. Marc.*, IV, 26. P. L., t. II, 455.
2. V. spécialement sur I Cor., X, 4-6, *Adv. Marcionem*, V, 7.

dans le texte mentionné ci-dessus, l'inconséquence et les contradictions des Marcionites, qui, ailleurs, refusent d'admettre l'interprétation allégorique (spirituelle) de la sainte Ecriture, et qui, maintenant, ne peuvent donner réponse à la question : Qu'est-ce donc que le pain de Dieu ? Si les Marcionites postérieurs [1] avaient compris par là que le pain eucharistique est la chair du Christ, il serait resté pour leur doctrine dualiste la même difficulté et le pseudo-Origène n'aurait sans doute pas répondu par un simple ἐπαπορήσωμεν. Au reste je serais heureux qu'on pût me communiquer tout le texte de ce passage [2]. Toutefois on ne peut prouver que l'interprétation eucharistique des Alexandrins dépende de l'altération marcionite du texte τὸν ἄρτον σου, car Origène partout dans ses écrits s'en tient à τὸν ἄρτον ἡμῶν et suit des principes exégétiques et dogmatiques tout opposés.

c) Haussleiter se met en outre en contradiction avec lui-même quand il écrit : « Jérôme a voulu ensuite [3], en traduisant ἐπιούσιος par *supersubstantialis (Matth.*, VI, 11), imposer le sens spirituel ; mais il resta à mi-chemin en laissant dans Luc, XI, 3, l'ancienne traduction latine *quotidianum* sans la modifier. » Précisément ce dernier détail, ainsi que le fait que saint Jérôme rapporte aussi partout fidèlement, sans parti pris quelconque, les autres versions, aurait dû imposer à l'auteur de cet article de la *Realencyklopædie* un jugement plus objectif sur saint Jérôme. Si celui-ci prenait au sens cucharis-

1. L'auteur ne dit pas que Marcion a falsifié le texte, mais οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος ἔχουσι τὴν λέξιν. Tertullien dans la citation ci-dessus (Adv. Marc, IV, 26) ne sait encore rien de cette falsification.

2. Tischendorf n'a malheureusement pas donné plus complètement l'édition des *Origeniana* de Huet. Dans l'édition Lommatzsch, Berlin, 1846, que mon confrère et collègue le P. Koncar a eu la complaisance de me faire passer en revue des heures entières dans la Hofbibliothek de Vienne, on n'a pu découvrir une seule trace de cette citation. Si ce texte appartient aux *Scholia in orationem Dominicam*, il est très certainement apocryphe comme ceux-ci.

3. Je vois tardivement que Th. Zahn (sur Matth., VI, II, éd. 1903, p. 275) aussi emploie cette expression qui ne paraît cependant pas justifiée par la manière d'agir de saint Jérôme.

tique aussi bien le *supersubstantialem, substantivum et præcipuum* que *superventurum, quotidianum et crastinum-mahar*, c'est qu'il croyait avoir pour cela des motifs d'ordre interne et d'ordre externe qu'il proposait à l'examen de tout le monde.

DEUXIÈME PARTIE

LE PANEM NOSTRUM AU POINT DE VUE PATRISTIQUE

CHAPITRE VI

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Si j'ai traité des arguments exégétiques internes qui militent en faveur du sens littéral un et plein de la quatrième demande du *Pater* avant d'en étudier les raisons externes, ce n'est pas que je prétendisse affirmer par là que l'on ne doit se laisser diriger, pour décider cette question, que par les critères internes, trop exposés au danger du subjectivisme [1] ; mais des considérations de pure tactique m'engageaient à attaquer avant tout ce rempart qui paraissait jusqu'ici d'ordinaire protéger l'opinion des adversaires selon laquelle le *Panem nostrum* n'a d'autre sens littéral que le sens matériel. Si mon vénéré recenseur dans la *Biblische Zeitschrift* (VII, 209) comprend, sous le « point de vue exégétique », d'abord et surtout les arguments exégétiques *internes*, comme le contexte le montre, sa réclamation sera maintenant sans objet ou du moins assez inefficace, en tant que nous ne sommes pas du tout obligés, bien plus, que nous n'avons pas même le droit strict, d'adopter ici une *explication métaphorique*. Je crois avoir prouvé, en me référant au texte et au contexte, que le *Panem nostrum* peut à tout le moins être pris au sens littéral eucharistique, que

1. L'auteur protestant Fr. W. Foerster, dans son récent ouvrage *Autorität und Freiheit* (Koesel, Kempten, 1910, p. 67 sq.) fait bien voir l'insuffisance de l'interprétation purement individuelle de la Bible, en opposition avec les principes traditionnels. Foerster ne concorde il est vrai qu'en partie avec les principes catholiques.

cette même prière est et doit être prise même, non exclusivement, il est vrai, mais très vraisemblablement, en ce sens littéral eucharistique. Par contre, la traduction affirmée par l'opinion des adversaires, il faudrait au préalable la prouver de telle manière que les arguments apportés dans la première partie parussent désormais sans valeur. Tant que cela n'arrivera pas je maintiendrai ce que j'ai dit et prouvé plus haut.

Il n'y a pas lieu toutefois d'admettre que le « point de vue exégétique », dans le rapport cité, doive exclure sans façon les arguments exégétiques externes. Ce serait se mettre en contradiction directe avec les principes de toute saine exégèse et spécialement de l'exégèse catholique. De fait, les mots de la recension peuvent et doivent s'entendre de telle sorte que l'enseignement « presque unanime » des Pères en faveur de l'interprétation eucharistique, dont se prévaut le décret « Sacra Tridentina », soit compris, selon l'opinion du recenseur, comme une explication impropre dans le sens que ces Pères y attachaient. Mais ceci je le conteste catégoriquement chez le plus grand nombre de ces Pères. J'ai donc dans cette section et la suivante deux choses à prouver :

Premièrement, il faut que je présente, en faveur du sens complet spirituel et matériel, spécialement du sens partiel eucharistique, un tel nombre de témoignages patristiques, que l'expression de doctrine « presque unanime » des Pères, employée par le décret de Rome. paraisse réellement justifiée. A cet effet. on n'a plus à frayer la route. Deux ans déjà avant la publication du décret en question, un homme de l'importance du cardinal Vives O. Cap. a réuni dans un volume très considérable, « Expositio in orationem Dominicam juxta Traditionem patristicam et theologicam cum appendice 130 expositionum totalium et 41 partialium » (Romæ, typis

artificum a S. Josepho), la plupart des explications patristiques de la quatrième demande, et un examen attentif de cette collection consciencieuse de matériaux prouvera à tout lecteur sans préjugés, que c'est pour des motifs bons et très bons et déjà éprouvés que la Congrégation du Concile a pu parler d'un enseignement presque unanime des Pères relativement au sens eucharistique, comme interprétation prédominante de ce texte. Je suis à même de pouvoir ajouter, en faveur de cette manière de voir, encore beaucoup d'autres documents patristiques aux interprétations citées par le cardinal Vivès ; j'utiliserai cependant sa collection en y renvoyant souvent et je ne citerai textuellement les paroles des Pères qu'autant que cela paraîtra nécessaire pour remplir ma tâche présente. En même temps, le lecteur verra, par les témoignages que je produirai tout au long ou sommairement, combien peu de motifs avaient les exégètes modernes d'en appeler, en faveur de l'interprétation purement matérielle, à la majorité des saints Pères et des exégètes anciens, ou d'affirmer très généralement ou fort souvent qu'il y avait chez les divers Pères une « hésitation » dans leurs opinions à ce sujet.

En deuxième lieu, il faut montrer de plus que les saints Pères comprennent leurs interprétations spirituelles et eucharistiques du *Panem nostrum*, pour la plupart, non pas comme une simple métaphore, ni comme une interprétation accommodatice, mais comme le propre sens littéral, et comme sens partiel principal de cette demande. Là où les témoignages patristiques sont tels qu'on a le droit d'admettre que les Pères présentent ce sens complet du texte en même temps comme une vérité sûre et directement révélée de Dieu, je le ferai de même ressortir. Remarquons toutefois d'avance qu'on ne trouve pas partout les exemples en faveur de cette dernière concep-

tion et que mainte interprétation des Pères en faveur du sens eucharistique, considérée seulement en soi, ne va pas parfois au-delà de la vraisemblance ou de la certitude morale. Dans maint témoignage il sera aussi difficile de décider avec certitude si ce sont des explications du sens littéral ou seulement des applications pratiques. Cependant l'enseignement général des Pères et surtout l'enseignement des organes de l'Eglise fait autorité.

Encore un mot préliminaire sur la *méthode* à employer dans la manière d'apporter et de traiter les témoignages patristiques. L'ordre établi au point de vue à la fois chronologique et local, quand il est praticable, se présente comme le plus recommandable. Il offre le double avantage qu'on peut plus facilement suivre et constater d'une part la continuité de l'interprétation traditionnelle dans les diverses Eglises de l'Orient et de l'Occident, et d'autre part la dépendance des témoins postérieurs à l'égard des plus anciens. En outre cet ordre permet de jeter enfin un coup d'œil efficace sur toute l'interprétation patristique et traditionnelle du *Panem nostrum* à travers tous les siècles et sur toute l'étendue du monde catholique.

Comme il sera nécessaire de ne mentionner de nombreux textes des Pères que d'une manière très sommaire, je me ferai une loi de ne jamais mentionner une interprétation simplement partielle du texte sans renvoyer aussi, au moins brièvement, aux autres interprétations partielles éventuellement existantes. Conformément à mon but particulier de soutenir avant tout le sens littéral spirituel et eucharistique contre la plupart des exégètes récents, en reconnaissant le sens littéral matériel en qualité de sens partiel comme le plus proche au point de vue du temps mais comme subordonné au point de vue réel, on trouvera tout naturel et très conciliable avec l'examen

objectif des textes, que je fasse ressortir spécialement en toute impartialité dans ce traité les interprétations spirituelles et eucharistiques. Les textes patristiques de particulière importance de même que les plus anciens et les plus déterminants je les donnerai tout au long. Je ne puis encore prétendre à une synthèse exhaustive de tous les passages patristiques sur ce sujet, parce qu'ils ne me sont pas tous accesssibles. Mais je n'éviterai ni intentionnellement ni sciemment aucun des textes des Pères qui ne s'harmoniseraient pas avec ma manière de voir.

Dans cette partie nous discuterons d'abord les témoignages patristiques qui concernent les autorités individuelles. Beaucoup de ces garants étaient revêtus de la dignité épiscopale et, à ce titre, participaient en même temps comme témoins qualifiés, à l'autorité de l'Eglise, au moins dans la mesure où ils identifient leur explication du *Pater*, et spécialement de la quatrième demande, avec le sens littéral de cette demande que le Christ avait en vue et que l'Eglise propose à notre foi. Les témoignages, d'un degré plus élevé, qui proviennent de vrais organes enseignants de l'Eglise universelle, de synodes épiscopaux et autres de même genre, seront étudiés dans la dernière partie avec les commentaires liturgiques de ce texte scripturaire, commentaires admis par la pratique quotidienne. Ainsi on mettra aussi à l'épreuve d'une manière plus pénétrante la valeur dogmatique des témoignages patristiques.

CHAPITRE VII

LES INTERPRÉTATIONS DU PANEM NOSTRUM CHEZ LES PREMIERS CHRÉTIENS ET DANS L'ÉGLISE D'AFRIQUE DU IIe ET DU IIIe SIÈCLES

(Didachè, Tertullien, saint Cyprien).

Si quelqu'un s'étonnait que nous n'ayons des deux premiers siècles (jusqu'en 197), aucune interprétation eucharistique du *Panem nostrum,* il faut considérer que jusqu'ici nous ne pouvons en somme produire aucune explication du *Pater* qui date de cette époque. De plus nous ne trouvons chez les Pères apostoliques et post-apostoliques jusqu'à Tertullien le texte du *Pater* mentionné, à ma connaissance, qu'une seule fois, et encore sans aucun commentaire exprès. C'est la Didachè qui, après les Evangiles, nous livre pour la première fois le texte du *Pater*. Notre *Panem nostrum* y a le même texte que dans saint Matthieu. Toutefois, quoique la Didachè (VIII, 2) ne donne aucun commentaire littéral formel de notre demande, cependant la présence de toute la prière dans la Didachè n'est pas sans importance pour cette question [1].

Après avoir mentionné les instructions qui se rapportent au rite baptismal, on dit *(Did.,* VII, 4) : « Avant le baptême, que celui qui baptise, le catéchumène et, autant que possible,

1. Qu'on me passe ici cette digression dans le domaine de la Liturgie dont je traiterai plus tard. C'est qu'ici se rattachent les *témoignages patristiques* qui doivent démontrer le caractère primitif et la continuité de notre interprétation du *Panem nostrum.*

quelques autres jeûnent. Tu prescriras au catéchumène de jeûner un ou deux jours auparavant. » Cela fournit à l'auteur l'occasion de parler du jeûne régulier des chrétiens, le mercredi et le vendredi, par opposition au jeûne des hypocrites le lundi et le jeudi. Il continue aussitôt (VIII, 2) : « Priez aussi, non pas comme les hypocrites, mais comme le Seigneur l'a ordonné dans son Evangile, priez ainsi : Notre Père, qui êtes aux cieux, etc. » La septième demande est suivie aussitôt de la Doxologie reçue dans l'Eglise orientale aujourd'hui encore, et du précepte : « Priez ainsi trois fois par jour. » Viennent ensuite, dans les chapitres VIII et IX, les prières eucharistiques avec l'avant-propos : « Quant à l'eucharistie, rendez grâces en ces termes, etc. » Qu'on remarque en outre, au commencement du chapitre XIV : « Le jour du Seigneur assemblez-vous, rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos péchés (προεξομολογησάμενοι...) » Cf. à ce sujet la cinquième demande du *Pater* nommée deux fois par Tertullien *exomologesis*. En tout cas, on trouve donc avant la « fraction du pain » une prière qui contient une *exomologesis*. Notons de plus l'allusion à la dernière demande du *Pater*, *Did.* X, 5, et le caractère liturgique de la doxologie, VIII, 2.

Il faut remarquer ici que le contenu des chapitres VII-X est, de l'aveu de tous, de nature liturgique. En outre, à l'occasion des jeûnes et prières liturgiques dont il a été parlé, on a inséré de brefs avis qui ne sont pas directement liturgiques (VIII, 1 et VIII, 3). Cela ne prouve pourtant pas que le *Pater* lui-même ici mentionné ne doive pas dans notre cas être pris surtout comme une prière liturgique. Au contraire, sa présence dans la partie manifestement liturgique de la Didaché, entre les avis relatifs aux rites du baptême et les prières liturgiques qui se rapportent directement à l'Eucharistie, paraît déjà de soi préciser dans notre cas le caractère liturgique de cette prière [1]. Cette conjecture est corroborée par l'usage postérieur, que l'on peut démontrer en Orient et en Occident, de faire réciter aux catéchumènes, c'est-à-dire au peuple, le *Pater* aussitôt après le Baptême. Cf. à ce sujet, en dehors de Tertullien *De bapt.*, XX : « Cum de illo... lavacro... ascenditis et primas manus apud Matrem cum fratribus

1. Holtzmann (*l. c.*, 62) voit dans *Did.*, VIII, 2 « la plus ancienne attestation de l'usage liturgique... de l'oraison dominicale ».

aperitis : petite de Patre... [1] », saint Cypr. *De or. Dom.* 10 : « ... Dicimus : *Pater noster* id est eorum, qui credunt, eorum qui, per eum sanctificati et gratiæ spiritalis nativitate reparati, filii Dei esse cœperunt » ; Conf., c. 9 : « Homo novus, renatus et Deo suo per gratiam restitutus *Pater* primo in loco dicit, quia filius esse jam cœpit... Qui ergo credidit in nomine ejus et factus est Dei filius, hinc debet incipere ut et gratias agat et profiteatur se Dei filium, dum nominat Patrem sibi esse in cœlis Deum, contestetur quoque inter prima statim nativitatis suæ verba renuntiasse se terreno et carnali patri... » Voir en outre *Const. Ap.*, VII, 44 : « Μετὰ τοῦτο (ὁ βαπτιζόμενος ou plutôt ὁ βεβαπτισμένος) ἑστὼς προσευχέσθω τὴν εὐχήν, ἣν ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος » ; *ib.* III, 18 : Ὁ δὲ βαπτιζόμενος... υἱὸς τοῦ Θεοῦ προσευχόμενος, ὡς υἱὸς πατρί, καὶ λέγων ὡς ἀπὸ κοινοῦ τοῦ τῶν πιστῶν συναγθροίσματος, οὕτως · Πάτερ ἡμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτο κτλ. » Cf. aussi Denzinger : *Ritus Orientalium... in admin. sacram.*, I, 278, 308 ; en outre S. Jérôme, *Dial. contra Pelag.*, III, 15 (cité ci-dessous).

Mais c'est un fait prouvé par l'Apologie de saint Justin et ici indiqué dans la Didachè que le rite baptismal était régulièrement suivi de la célébration de l'Eucharistie, pendant laquelle avait lieu la « fraction du pain » avec la communion de tous les assistants. N'eussions-nous pas d'autre témoignage sur la place et l'importance du *Pater* dans la liturgie de l'Eglise primitive, les faits historiquement prouvés que nous avons devraient être déjà pour nous une indication qu'il ne faut pas, avec les modernes, rejeter l'oraison dominicale complètement hors de la liturgie primitive de la messe, et du moins pas de la place qui lui est assignée, par la Didachè et d'autres documents, entre le rite baptismal et la célébration de la messe. Justin, lui-même, il est vrai, ne mentionne pas expressément le *Pater*, pas plus somme toute que le texte de toute autre prière, mais il écrit (*Apol.*, I, 65) : Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν ἔνθα συνηγμένοι εἰσί, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος... » Que parmi ces pièces communes récitées après le baptême au lieu destiné pour la célébration de

1. P. L., t. I, 1333.

l'Eucharistie on n'ait pas mis le *Pater*, je tiens la chose pour inadmissible si on s'en rapporte à Didachè, VIII et aux témoignages postérieurs et formels des rites baptismaux de l'Orient. Après le Baptême et la chrismation, on lit, par exemple, dans le rite baptismal des Jacobites[1], dans une prière préparatoire au *Pater* : « Qui redemptionem per Christum dedisti et regenerationem per Spiritum famulis tuis hisce, qui modo baptizati sunt, largitus es : tu, Domine, adjuva eos et... coram sacra mensa tua astantes dignos redde beatitudine cœlesti... ut nos et ipsi audeamus invocare te, Deus cœlestis... Pater sancte, et oremus dicentes : Pater noster, qui es in cœlis... » Dans la prière qui suit, le prêtre demande : « ut participes simus horum cœlestium ac vivificantium sacramentorum in conscientia pura... » ce qui, si on le met en relation avec une prière semblable d'avant la communion, doit être compris plutôt de l'Eucharistie que du Baptême et de la Confirmation. C'est ce qui est expressément confirmé dans l'« Ordo apostolicus a Severo Antiocheno ordinatus[2] » où, après la même prière ou une toute semblable, on lit : « Et facit eum participem Sacramentorum, dicens : Deus sanctus,... cujus sancto signaculo obsignatus es, et cujus sigillum sancti chrismatis odore suavis atque vivifici tibi impressum est : ipse dignum te efficiat, ut assidue Corpus suum cum puritate percipias et Sanguinem suum cum sanctitate bibas... »

Quelle conclusion en tirons-nous maintenant relativement au sens de notre *Panem nostrum* ? A l'aide des attestations patristiques nous en tirons une double conclusion : 1° *Le* Pater, *malgré toutes les hypothèses opposées de liturgistes modernes, est néanmoins très vraisemblablement une partie intégrante de la liturgie primitive de la messe*, comme cela est établi au moins en partie pour les 160 premières années par l'insertion de l'Oraison domi-

1. Denzinger, *Rit, Or.*, I, 278.

2. Denz., *loc. cit.*, 308, soi-disant d'après Assemani, *Codex liturgicus*, II, 261 sq. Pourtant tout ne concorde pas exactement avec le texte d'Assemani, quoique aussi ici dans l' « Alter brevis Ordo sacri Baptismatis » pour les moribonds (p. 316) se trouve l'instruction : « Tum participem facit eum Sacramentorum et orat... »

nicale entre le rite baptismal et celui de la messe qui suivait immédiatement ; car les rites du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie formaient ici une seule cérémonie liturgique, dans laquelle le Baptême lui-même et les prières qui y étaient faites étaient mis dans un rapport particulier avec l'Eucharistie, spécialement avec la communion des néophytes. Or cela est entièrement prouvé, pour l'époque voisine de l'Eglise primitive et pour la suite depuis Tertullien, par les témoignages, fréquemment et à tort révoqués en doute, qui forment une tradition ininterrompue de Tertullien, saint Cyprien, Optat de Milève, saint Cyrille de Jérusalem, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand et Léon VII. Afin de ne pas ici trop empiéter sur la matière de la troisième partie, on replacera au commencement de cette dernière partie du traité une preuve plus rigoureuse de cette affirmation.

Pour l'instant, ne mentionnons que l'un de ces témoignages, parce qu'il démontre une deuxième conséquence des faits énoncés ci-dessus.

Saint Jérôme écrit dans son Dialogue contre les Pélagiens (III, 15) : « Sic docuit (Christus) Apostolos suos, ut quotidie in Corporis illius sacrificio credentes audeant loqui : Pater noster, qui es in cœlis... « *Panem nostrum quotidianum* » *sive* « *super omnes substantias* » *venturum Apostoli deprecantur, ut digni sint assumptione Corporis Christi.* Et vos per nimiam sanctitatem securamque justitiam audacter vobis cœlestia vindicatis. Sequitur : Dimitte nobis debita... debitoribus nostris. De baptismatis fonte surgentes et regenerati in Dominum Salvatorem, impleto illo, quod de se scriptum est : « Beati quorum remissæ sunt iniquitates »... statim in prima Communione Corporis Christi dicunt : « Et dimitte nobis debita nostra », quæ illis fuerant in Christi con-

fessione dimissa, et tu (Pelagi) arrogans et superbus de sanctarum puritate manuum et munditia eloquii gloriaris [1]... »

Comme cela ressort clairement du contexte suivant (c. 16), saint Jérôme écrit ceci (en 415) d'abord et directement contre Pélage alors encore vivant. Si le saint dans sa fougueuse polémique n'a pas toujours pesé exactement ses mots, il n'a cependant pu, ici, en face d'un adversaire retors, lui donner, par des affirmations tout à fait sans fondement, des armes pour se faire réfuter. Il devait donc, dans sa thèse qu'il ne discute pas de plus près, touchant le rapport, qu'il fait remonter au Christ lui-même, du *Pater* et des quatrième et cinquième demandes avec l'offrande et l'usage de l'Eucharistie, il devait suivre une tradition alors très répandue et qui n'était pas ignorée de ses adversaires. C'est la deuxième conséquence de l'observation liturgique faite ci-dessus : *A cause du sens eucharistique du* Panem nostrum [2], *le* Pater *a été inséré dans la liturgie de la messe comme prière préparatoire à la communion.* Les mots cités « in sacrificio » (ni *ante* ni *post sacrificium*) et « statim in prima Communione Corporis Christi » ne laissent plus aucun doute fondé que dans cette liturgie ici mentionnée par saint Jérôme, le *Pater*, entre la consécration, ou plutôt entre l'offertoire, et la communion, servait de prière préparatoire à cette dernière. Mais cela ne prouve pas encore que l'oraison dominicale garde cette place dans la liturgie dès le commencement et partout. Pour l'instant il nous suffit d'avoir montré au moins que déjà à l'époque de saint Jérôme le caractère eucharistique du *Panem nostrum* était reconnu comme un motif de premier

1. P. L., t. XXIII, 612-3.
2. D'autres arguments comme la cinquième demande et en général le caractère divin de l'auteur de cette prière, sont de même, naturellement, inclus ici.

ordre de réciter le *Pater* dans la liturgie de la messe et que dès lors on croyait que le Christ lui-même était l'auteur de cet ordre formel. Plus tard nous confirmerons le même fait par d'autres exemples.

. On est malheureusement enclin encore aujourd'hui à renverser, inconsciemment il est vrai, mais sans façon, dans notre question, la suite historique des événements et à affirmer avec le Dr Gihr [1] : « La demande qui implore le soutien passager de cette vie transitoire est, depuis le temps des Pères, rapportée aussi avec une accommodation pieuse au « pain supersubstantiel » (panis supersubstantialis) de l'Eucharistie comme en général à la nourriture surnaturelle de la vie spirituelle — la parole et la grâce de Dieu. Cette interprétation patristique du « pain sacré de la vie éternelle » prit sa source dans l'usage du *Pater* à la célébration du sacrifice et de la communion eucharistique. »

C'est le contraire qui est vrai si nous suivons de près les traces de la Tradition et de la sainte Ecriture. Toutes deux nous attestent d'un commun accord que déjà les Apôtres célébraient chaque jour la liturgie sous le simple nom de « fraction du pain » (*Act.* II, 42-46). Cela seul aurait suffi à familiariser les Apôtres et les premiers chrétiens avec le sens partiel eucharistique de « notre pain quotidien » dans l'oraison dominicale. Mais si, en outre, d'après une tradition constante attestée par saint Jérôme et d'autres, déjà les Apôtres, conformément à l'ordre du Christ, demandaient, dans « la fraction quotidienne du pain », « notre pain quotidien », il n'y avait besoin ni d'une « interprétation patristique » ni d'une autre quelconque pour « donner occasion » au sens eucharistique. Le sens eucharistique du *Panem nostrum* était aussi notoire et, ici, dans la prière, était plus notoire encore peut-être que le sens matériel dans les expressions

1. *Prim und Komplet*, p. 39.

identiques pour les premiers chrétiens, tant qu'ils désignèrent l'Eucharistie sous le nom de « fraction du pain ». Il n'y avait pas besoin non plus, comme le disent plusieurs, d'une interprétation « mystique » de ἐπιούσιος et de sa dérivation très problématique de ἐπί et de οὐσία, sans parler ensuite de la traduction « supersubstantialis », que l'on peut démontrer postérieure à l'an 350, pour arriver à cette manière de voir. Mais le mot araméen, simple et original, qui correspond à ἐπιούσιος dans sa signification temporaire de *continuus*, *jugis*, *quotidianus*, et qui seul servait de règle aussi dans l'interprétation de l'ἐπιούσιος pour les Apôtres et les premiers chrétiens qui savaient l'araméen, les confirma beaucoup plus dans le sens eucharistique que ne l'aurait fait l'impopulaire dérivation, qui n'ajoutait rien de neuf au concept de pain, tirant ἐπιούσιος de ἐπί et οὐσία [1]. Mais la dernière dérivation ne se présente que lorsque le mot araméen original eut été soustrait complètement à la connaissance des chrétiens postérieurs, tandis que les traces de la vraie signification du mot araméen et de la dérivation exacte d'ἐπιούσιος, de ἐπιέναι, se conservent encore dans les plus anciennes versions de l'Orient et de l'Occident (continuus, quotidianus, necessarius, cf. l'hébr. machar).

Qu'on tienne aussi pour établi ce fait important : sans qu'il y eût besoin d'une « interprétation » scientifique ou artificielle, les premiers chrétiens (qui comprenaient l'araméen), dans la célébration de la « quotidienne fraction du pain » et dans la demande de « notre pain quotidien » au cours de cette célébration, devaient penser

1. Remarquez que les premiers chrétiens ne se sont certainement pas aventurés jusqu'à l'interprétation artificiellement subtile et forcée, ἐπιούσιος = περιούσιος. L'autre interprétation « appartenir à l'essence, etc. », suppose des concepts philosophiques et n'ajoute rien de neuf au concept pain si tout pain est destiné à passer dans la substance de l'homme.

aussi involontairement, à cause de l'identité d'expression, au sens eucharistique du *Panem nostrum*. Les interprétations forcées et les doutes relativement à ce sens ne commencèrent que lorsque, d'une part, avec la disparition graduelle du mot araméen équivalent à ἐπιούσιος, et plus encore de l'expression « fraction du pain » du langage quotidien ecclésiastique, et, d'autre part, tout particulièrement lorsque, par la décadence constante de la communion quotidienne, la pratique de beaucoup de chrétiens ne fut plus d'accord avec l'idéal que le Christ avait en vue ; cet idéal qui était exprimé par le mot araméen si facile à comprendre à l'origine, et qui avait trouvé son commentaire théorique dans Jean, VI, mais son utilisation pratique dans la messe quotidienne.

***

Si maintenant nous passons aux commentaires qui existent encore du *Pater* et spécialement de la quatrième demande, nous rencontrons, au point de vue chronologique, en première ligne, les attestations latines de l'Eglise d'Afrique déjà florissante au IIe siècle. Tertullien écrivait dans les années 197-205, en tout cas avant sa chute dans le Montanisme, son excellent commentaire « de Oratione », dont non seulement saint Cyprien se servit mainte fois, mais que saint Hilaire de Poitiers louait en ces termes : « Quanquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit ; sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem [1]. » L'analyse plus serrée de ce petit livre, qui, dans toutes ses parties, traite surtout de la prière par excellence, nous occupera encore plus tard dans la discussion liturgique. Voici la traduction littérale du texte de son commentaire du *Panem nostrum* :

1. *Comm. in Matth.*, c. 5, n. 2. P. L., t. IX, 943.

« Avec quel art délicat cependant la divine sagesse a composé la prière, de sorte que, après les besoins célestes, c'est-à-dire après le nom de Dieu, après la volonté de Dieu et le règne de Dieu, elle concède aussi une demande pour les nécessités terrestres ! Ainsi le Maître l'avait déjà commandé : Cherchez d'abord le règne et ceci vous sera ajouté par surcroît.

Pourtant nous devons prendre (les mots) : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien » plutôt au sens spirituel (spiritualiter potius intelligamus). Le Christ en effet est notre pain, car le Christ est la vie, et la vie est le pain (comme effet du pain). Je suis, dit-il, le pain de vie. Et un peu auparavant : Le pain c'est la parole (sermo) du Dieu vivant qui est descendu du ciel.

En outre (nous devons aussi prendre cette demande au sens spirituel) parce qu'aussi son corps est présent dans le pain (in pane censetur, dans le langage juridique = *est*, mot à mot est considéré comme présent) : Ceci est mon corps. En demandant donc le pain quotidien, nous réclamons d'être affermis dans le Christ et de ne pas nous séparer de son amour.

Mais parce que ce mot est reçu aussi dans le sens charnel, on peut par piété le rapporter à l'enseignement spirituel. Il ordonne en effet de demander le pain, ce qui est seul nécessaire aux fidèles ; le reste c'est ce que cherchent les païens. Il l'inculque aussi par des exemples et il le confirme souvent *(retractat)* par des comparaisons, quand il dit : Le père enlève-t-il le pain aux enfants et le donne-t-il aux chiens ? A l'enfant qui demande du pain, donne-t-il une pierre ? Il montre en effet ce que les enfants attendent du père. Et celui qui allait la nuit frapper à la porte *(pulsator)* demandait du pain.

C'est à bon droit que (le Christ) a ajouté : « Donnez-nous aujourd'hui, car il avait dit auparavant : Ne soyez pas inquiets pour le lendemain, de ce que vous mangerez. Cette doctrine il l'a aussi accommodée à la parabole de l'homme qui, vu l'abondance des fruits, pensait à agrandir ses greniers et à jouir d'une vie longue et libre de tout souci ; il mourut la même nuit [1]. »

1. *De or.*, c. 6. P. L., t. I, 1162-1164.

Une autre fois encore Tertullien, dans le chapitre IX de cet opuscule, en vient à parler du *Panem nostrum*. En faisant la synthèse de toutes les demandes du *Pater*, il caractérise notre demande comme la « petitio vitæ in pane » ; par quoi Tertullien montre de nouveau qu'il était pour le sens complet, spirituel et matériel, du *Panem nostrum*, en faisant dûment ressortir le sens qui se rapporte à la vie par excellence, Dans le sens spirituel il fait ressortir aussi bien le sens partiel purement spirituel que le sens eucharistique (perpetuitas in Christo et individuitas a Corpore ejus). Dans les exemples de la fin et dans les explications il veut, non pas, comme le pense Pancirole (dans Migne), prouver directement que le pain est pris dans le sens de « corps du Christ », mais il se borne à montrer d'abord, comme saint Chrysostome, que même le sens matériel de la quatrième demande contient en soi une plénitude de saine doctrine et que pour ce motif il ne faut pas le rejeter. Mais quand il écrit : « Spiritualiter potius intelligamus », il est absolument impossible d'admettre que chez Tertullien le sens spirituel du *Panem nostrum* n'était que le résultat d'une accommodation ou d'une métaphore ; par cette expression aussi bien que par toute sa manière d'écrire (petendo panem q. perpetuitatem postulamus in Christo, etc.), Tertullien fait entrevoir très clairement que dans cet opuscule destiné à l'enseignement religieux il s'occupe du sens littéral voulu par Dieu de chacune des demandes. Si on s'en réfère à l'antithèse « spiritualiter potius intelligamus » et « et carnaliter admittitur », on signale le sens spirituel de cette demande comme le sens principal, et partout Tertullien montre qu'il présente l'un et l'autre sens partiel comme le sens littéral du *Panem nostrum*, tel qu'il a été indubitablement établi par la parole de Dieu et comme celui qu'il faut embrasser

avec foi. Sa démonstration en faveur du sens spirituel il l'achève dans ces mots : Christus panis noster est, panis vitæ ; et il n'y a là besoin d'aucune déduction ni de résoudre aucune difficulté pour les fidèles dont le Christ était alors réellement dans la sainte communion le « pain quotidien ». Le sens partiel matériel, qu'il met d'abord en évidence, comme le plus proche au point de vue du temps pour nous hommes terrestres, est pour lui tout aussi certain, et si, dans le chapitre IX, dans l'expression « petitio vitæ in pane » il pense surtout à la vie surnaturelle, l'interprétation au sens matériel ressort de nouveau dans la réflexion sur la quatrième demande, qu'il a insérée dans le VII^e^ chapitre : « Quid enim alimenta proderunt, si illis reputamur (= nous sommes considérés) revera, quasi taurus ad victimam ? »

***

Quelle large extension cette interprétation pleine du *Panem nostrum* avait reçue dans l'Eglise d'Afrique vers le milieu du III^e^ siècle, c'est ce que nous montre saint Cyprien dans son commentaire analogue « de Oratione Dominica ». Comme nous le montrent saint Hilaire, saint Augustin [1], le IV^e^ concile de Tolède et les allusions à l'interprétation liturgique si répandue du *Pater*, aussi bien que la préface de la liturgie romaine avant le *Pater* à la messe, ce commentaire était déjà dès l'antiquité tenu en très grand honneur. Il devait donc, au moins pour l'Occident, contenir l'interprétation dominante du *Panem nostrum*. La parenté avec Tertullien y est évidente. Saint Hilaire de Poitiers estimait tellement cette explication, que, dans son commentaire sur saint

1. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, II, 416.

Matthieu, il écrit : « De orationis autem (scl. Dominicæ) sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus, vir sanctæ memoriæ, liberavit [1]. » Cela montre évidemment combien l'opuscule de saint Cyprien était dès lors répandu. Bardenhewer date ce traité de l'an 251-252. La conclusion du commentaire de notre *Panem nostrum* faisait clairement allusion à une persécution de peu antérieure et qui peut-être durait encore (c. 21). Que même aux *lapsi* repentants la communion quotidienne ne fût pas refusée durant le temps de la persécution, saint Cyprien l'atteste expressément dans son *epist. synod. de lapsis* (P. L., t. III, 383) cf. *ep.* 56 *ad Thiberitanos de exhortatione martyrii* : « Considerantes idcirco se quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere [2]. » A la lumière de ces circonstances nous comprenons d'autant plus facilement, quand Cyprien écrit sur la quatrième demande du *Pater* :

« Pendant que la prière avance, nous demandons et disons : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Cela peut être compris aussi bien au sens spirituel qu'au sens simple (et spiritualiter et simpliciter), car chacune de ces deux manières de comprendre contribue par ses fruits célestes au salut. Le pain de vie, c'est le Christ ; et ce pain n'est pas le pain de tous, mais notre pain. Et de même que nous disons : *Notre Père*, parce qu'il est le Père de ceux qui connaissent et qui croient, ainsi nous disons : Notre pain, parce que le Christ est le pain de ceux qui touchent son corps. Nous demandons que ce pain nous soit donné chaque jour, afin que nous, qui sommes dans le Christ et qui recevons l'Eucharistie chaque jour comme nourriture du salut, nous ne soyons pas, par suite d'une faute grave, pendant que nous nous abstenons et qu'en ne communiant pas nous sommes privés du pain céleste, nous ne soyons pas séparés du Corps

1. P. L., t. IX, 943.
2. P. L., t. IV, 360.

du Christ, car c'est lui-même qui nous annonce et qui nous avertit : Je suis le pain de vie descendu du ciel. Si quelqu'un mange mon pain, il vivra éternellement. Mais le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde. Quand il dit aussi que celui qui mange de son pain vivra éternellement, comme vivent manifestement ceux qui touchent son Corps et qui reçoivent l'Eucharistie en vertu du droit de la communion, de même aussi faut-il d'autre part demander, rempli de crainte, que personne, en s'abstenant et en se séparant du Corps du Christ, ne demeure éloigné du salut, car lui-même fait cette menace : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Et c'est pourquoi nous demandons que notre pain, qui est le Christ, nous soit donné chaque jour, afin que nous, qui demeurons et vivons dans le Christ, nous ne soyons pas séparés de sa sanctification et de son corps [1]. »

Dans les trois chapitres suivants (XIX, XX, XXI), Cyprien explique de plus comment « la demande peut être aussi comprise en ce sens, que nous, qui renonçons au monde, et qui avons renoncé à ses richesses et à ses vanités, nous ne demandons que la nourriture et le nécessaire de la vie, parce que le Seigneur enseigne et dit : Celui qui ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple. » Le disciple du Christ ne doit pas penser au lendemain et il doit se contenter d'avoir pour l'instant nourriture et vêtement, car ceux qui veulent devenir riches tombent en tentation (I, *Tim.*, VI, 7-10). Les richesses sont même dangereuses ; de là l'avertissement du Christ à l'homme insensé et riche (*Luc*, XII, 20). La nourriture de chaque jour ne peut manquer au juste (*Prov.*, X, 3 ; *Ps.*, XXXVI, 25 ; *Matt.*, VI, 31). Puisque Dieu est le maître de tout, à celui qui possède Dieu rien ne manquera, pourvu que lui-même ne manque pas à Dieu. Ainsi Daniel est épargné et nourri à titre d'homme de Dieu dans la fosse aux lions, et Elie, dans sa fuite au désert, est nourri au milieu de la persécution par l'intermédiaire des oiseaux. « O détestable cruauté de la malice humaine ! Les bêtes sauvages épargnent, les oiseaux nourrissent et les hommes poursuivent et font rage ».

Dans le chapitre suivant (XXII) Cyprien dit en outre, après

1. *De or. Dom.*, XVIII. P. L., t. IV, 548-9.

avoir mentionné la cinquième demande : « Post subsidium cibi petitur et venia delicti, ut qui a Deo pascitur in Deo vivat, nec tantum præsenti et temporali vitæ, sed et æternæ consulatur ; ad quam veniri potest, si peccata donentur. »

Bien qu'il prenne ici pour point de départ immédiat le sens matériel partiel de la demande, le dernier discuté, il a pourtant, par le « potest et spiritualiter et simpliciter intelligi », aussi bien que par l'explication précédente du sens partiel eucharistique, fait voir d'une manière indubitable qu'il prend cette explication non pas au sens accommodatice et métaphorique mais comme le vrai sens littéral. On peut toutefois concéder que saint Cyprien par son double « potest et... et » (c. XVIII) et « potest vero et sic intelligi » (c. XIX) n'affirme pas en toute assurance que l'on doit ici réunir les deux sens partiels. Lui-même cependant réunit les deux interprétations partielles par ce qu'il écrit au commencement et... et, en un « uterque intellectus ».

Que spécialement l'admission du sens partiel eucharistique en Afrique se soit aussi plus tard généralement maintenue, c'est ce qu'en dehors du rhéteur romain Cajus Marius Afer [1] nous confirme surtout saint Augustin dans ses nombreuses explications de ce texte. Nous leur consacrerons plus tard un chapitre spécial.

1. V. plus haut, p. 27.

CHAPITRE VIII

LE PANEM NOSTRUM DANS L'ÉGLISE D'ALEXANDRIE

(Origène, Athanase, Isidore de Péluse, Cyrille, Nil.)

Parmi les anciens écrivains ecclésiastiques grecs qui ont commenté l'oraison dominicale, Origène est le premier dont le commentaire nous soit parvenu. En effet, le commentaire de saint Matthieu, VI, 11, prétendu fragment d'Hippolyte [1], donné dans Migne (P. G., t. X, 700) d'après De Magistris, Acta Martyr. Ostiensium, p. 405, est manifestement une copie presque mot à mot et quelque peu abrégée de l'homélie de pseudo-Chrysostome *de angusta porta et in orat. Domin.* (P. G., t. LI, 46 [2]).

Origène traite de notre texte dans son « livre sur la prière, très loué et désigné à juste titre comme la perle de toutes ses œuvres [3] » (περὶ εὐχῆς P. G., t. XI) et d'une manière très ample (col. 505-522). Dans cet écrit indubitablement authentique et composé après 231, à l'instigation de son protecteur Ambroise, à la première partie (c. 1-17) sur le *Pater*, Origène explique la quatrième demande, suivant la tendance de son esprit, dans le sens exclusivement spirituel.

1. Œuvres d'Hippolyte éditées par Bonwetsch et Achelis, II, 208.

2. Je vois tardivement que Haidacher *(Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXIV, 1910, p. 218) tient au contraire le passage de l'homélie de pseudo-Chrysostome pour une amplification du fragment de pseudo-Hippolyte, et prouve que la première phrase du dernier est identique à un passage du commentaire de saint Grégoire de Nysse, P. G., t. XLIV, 1169, A. C.

3. Bardenhewer, *Gesch. der altk. L.*, t. II, 140.

« Puisque quelques-uns sont d'avis que nous devons demander le pain corporel, il convient de réfuter leur opinion fausse sur ce point (ψευδοδοξίαν) et de mettre bien en vue la vérité relativement à l'« ἐπιούσιος ἄρτος ». D'après l'enseignement du Christ, nous devons demander ce qui est céleste et grand. Origène passe ensuite au pain promis dans saint Jean, VI. Quoi de plus propre à nourrir l'âme que le Verbe (τοῦ Λόγου)? A l'objection, que le Christ ne nous aurait donc pas enseigné à demander le pain substantiel comme une chose qui serait en quelque sorte différente de lui, il répond : « Même dans l'évangile selon saint Jean, il parle mainte fois de lui-même comme d'un autre, et mainte fois il en parle comme s'il était identique avec le pain. Cette désignation de nourriture à plusieurs sens (ποικίλος δέ ἐστι καὶ διάφορος ὁ τρόφιμος λόγος) le Christ la précise mieux dans saint Jean, VI, 52 sq. Cf. *Joan.*, I, 14. Quant à *Rom.*, XIV, 2, Origène est d'avis que, ici comme *Hebr.*, V, 12, il ne faut pas en première ligne l'entendre de la nourriture corporelle mais de la parole de Dieu qui nourrit l'âme. « Afin que notre âme ne tombe pas malade faute de nourriture et que nous ne mourions pas d'être privés de la parole de Dieu, demandons au Père le pain vivant ou substantiel, par obéissance au Seigneur et par la foi ainsi que par une vie chrétienne meilleure. »

Qu'est-ce donc que ἐπιούσιος? C'est un ἅπαξ λεγόμενον dans saint Matthieu et saint Luc. Des néologismes néotestamentaires se trouvent aussi ailleurs. On a le semblable dans *Exod.*, XIX, 5, λαὸς περιούσιος. L'un et l'autre paraît dériver de οὐσία, celui-là pour désigner le pain qui doit passer en notre substance ; celui-ci pour désigner le peuple qui est autour de l'Être et qui y participe. Après un excursus philosophique sur l'οὐσία, Origène continue qu'on doit par ἐπιούσιος ἄρτος entendre une substance intellectuelle analogue au pain, c'est-à-dire le pain descendu du ciel qui communique à l'âme qui en mange sa puissance céleste, de même que la nourriture corporelle passe dans l'être de celui qui la mange. Le pain substantiel est aussi le Verbe éternel de Dieu. Ce même pain paraît désigné sous un autre nom ξύλον ζωῆς, *lignum vitæ*, celui qui en mange vivra éternellement (*Gen.*, III, 22). La « Sagesse de Dieu » aussi est nommée *Prov.*, III, 18, *lignum vitæ*, et en ce sens, d'après

Origène, les anges aussi en mangent et les hommes de Dieu ou les Hébreux sont considérés en quelque sorte comme les commensaux des anges : Panem angelorum manducavit homo (*Ps.* LXXVII, 25). Ici Origène veut que la manne soit comprise au sens spirituel comme *substantialis panis*, comme *lignum vitæ*, comme la Sagesse de Dieu et comme la nourriture commune des saints et des anges. Il passe ensuite à Abraham et aux trois hommes (anges) nourris par lui (*Gen.*, XVIII) ainsi qu'à l'Apocalypse (III, 20), où le Christ lui-même atteste qu'il se tient à la porte et qu'il frappe, pour faire un repas avec celui qui l'accueille, lui, le Fils de Dieu, avec celui devient ainsi enfant de Dieu. Mais celui qui mange avec le dragon devient, au sens spirituel, un Ethiopien, semblable aux serpents et à la race de vipères (*Matth.*, III, 7 ; *Ps.* LXXIII, 13), ce qui est encore mis en lumière par la vision de l'apôtre Pierre sur les animaux purs et impurs (*Act.*, X-11).

Il allègue ensuite, comme objection, l'autre[1] dérivation d'ἐπιούσιος, d'ἐπιέναι, *accedere*, d'après laquelle nous devons demander le pain spécial du monde à venir, afin que Dieu nous l'accorde d'avance par anticipation, et qu'il nous donne déjà aujourd'hui ce qui ne devait être donné que demain ; car « aujourd'hui » signifie le temps présent et « demain » l'éternité. Origène tient pour meilleure la dérivation donnée en premier lieu d'οὐσία, mais la nouvelle explication de « hodie » lui donne l'occasion de le comparer avec καθ' ἡμέραν, in diem, dans Luc, XI, 3, et de citer des textes parallèles en faveur de ce sens de « hodie » (*Hebr.*, XIII, 8 sq.). Vient ensuite un excursus mystique et allégorique plus étendu sur les époques des fêtes et les sabbats saints des Juifs, qui sont indiqués d'une manière figurée, peut-être pour se préserver des éons gnostiques des « temps suivants » (*Eph.*, II, 7) et de la « fin des temps » (*Hebr.*, IX, 26), dans le sens de l'origénienne ἀποκατάστασις ἁπάντων, pour démontrer de cette manière que le σήμερον de saint

1. « Ἐρεῖ δέ τις τὸν ἐπιούσιον παρὰ τὸ ἐπιέναι κατεσχηματίσθαι, ὥστε αἰτεῖν ἡμᾶς κελεύεσθαι τὸν ἄρτον τὸν οἰκεῖον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἵνα προλαβὼν αὐτὸν ὁ Θεὸς ἤδη ἡμῖν δωρήσηται, ὥστε τὸν σήμερον ἄρτον ὁρθήσόμενον σήμερον ἡμῖν δοθῆναι· σήμερον μὲν τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος λαμβανομένου, ἄρτον δὲ τοῦ μέλλοντος. » Les *Scholia in Orat. Dom.* acceptent précisément cette interprétation et se révèlent ainsi comme apocryphes (*ib.*, P. G., t. XI, 1673. Nota ad col. 517 A).

Matthieu et le καθ' ἡμέραν de saint Luc signifient proprement une seule et même chose.

A la fin, Origène revient, relativement à l'explication de « nostrum », à une comparaison employée plus haut n. 18-23 (P. G., *ib.*, 473-486) entre le texte du *Pater* dans saint Matthieu et dans saint Luc où, contre l'opinion du plus grand nombre (δόξαιεν ἂν τοῖς πολλοῖς), il cite ses arguments apparents pour affirmer que les deux formules de la prière sont différentes et différentes aussi les circonstances qui les ont vu naître. Vers la fin de cette confrontation, ou plutôt en expliquant le Πάτερ ἡμῶν, (ce dernier mot manque dans saint Luc), Origène explique (c. 485) ce ἡμῶν de sorte que nous, enfants de Dieu, nous puissions dire ce mot « Notre Père » non pas à moitié, mais qu'aux œuvres des enfants de Dieu le cœur unisse aussi une foi droite, et que à l'unisson la bouche confesse (la foi) pour le salut, de sorte qu'en tout, en œuvres, paroles et sens nous copiions, calquée sur le Verbe unique de Dieu lui-même, l'image du Dieu invisible. « Cependant », dit Origène à la fin de toute l'explication du *Panem nostrum*, « il faut éprouver comment ce pain est nôtre. L'apôtre enseigne : soit la vie, soit la mort, soit le présent soit le futur, tout (vous) appartient aux saints (I *Cor.*, III, 22). De cela, il n'est plus besoin maintenant de parler. »

Donnons encore le court passage suivant tiré des *Scholia in Luc*, XI, 3 (P. G., t. XVII, 353) : « Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπ. δίδου. Ἀναγκαίως δὲ καὶ τὸ καθ' ἡμέραν προσκειται. Οἱονεὶ γὰρ ἐπισκευαστή ἐστιν ἡμῶν ἡ ζωὴ ἡ ἀληθινή, ἵνα κατὰ Θεὸν ζήσῃ ὁ ἔσω ἄνθρωπος ». « Notre vraie vie est organisée de telle sorte que l'homme intérieur vive selon Dieu ».

A part la manie de tout allégoriser, la dérivation recherchée qui fait venir ἐπιούσιος d'οὐσία, tout comme abstraction faite de l'exclusion totale du sens matériel, sur quoi il ne faut pas insister outre mesure d'ailleurs si on s'en réfère au μὴ περὶ σωματικῶν τροφῶν αὐτῷ προηγουμένως (præcipue) λέγεσθαι (col. 509 sur *Rom.*, XIV, 2) et à la méthode exégètique d'Origène avec ses trois degrés, l'explication minutieuse contient encore aujourd'hui beaucoup de lumière.

1. L'hypothèse d'après laquelle, dans le *Pater*, on demande, suivant l'enseignement du Christ, ce qui est céleste et grand, est pleinement autorisée contre l'opinion de ceux qui ne veulent voir dans l'unique demande positive de la deuxième partie que les biens terrestres et qui ainsi ne consacrent aux moyens de la grâce aucune demande directe et positive.

2. Les déductions sur saint Jean, VI, et plusieurs autres explications spirituelles du pain, de l'arbre de vie et de la sagesse divine sont dignes de toute considération.

3. De même ce qui, mis dans la bouche d'un adversaire, concerne la dérivation de ἐπιούσιος d'ἐπιέναι, pour conserver pleinement le sens spirituel du *Panem nostrum*, n'est pas sans importance vis-à-vis des modernes exégètes qui s'imaginent que le sens spirituel de cette demande se maintient ou tombe suivant que l'on admet ou non la dérivation de οὐσία.

4. Il faut compléter l'explication d'Origène en ajoutant le sens partiel matériel qui, du reste, en comparaison avec les biens spirituels qui sont l'objet principal de la demande, s'évanouit d'autant plus que l'on connaît mieux ces biens et qu'on s'en tient plus fidèlement à la parole du Christ : Cherchez d'abord le règne de Dieu et sa justice et le reste vous sera donné par surcroît.

5. Des mots par lesquels est introduit le commentaire de cette demande il ressort clairement qu'ici Origène veut à la ψευδοδοξία opposer la vérité (τὸ ἀληθές), et qu'ainsi il considère le sens spirituel eucharistique du *Panem nostrum* comme directement inspiré.

***

L'interprétation au sens spirituel et eucharistique se conserva aussi dans la suite dans le ressort du patriarcat d'Alexandrie. Quelques exemples tirés des écrits de

saint Athanase, de saint Isidore de Péluse et de saint Cyrille le prouveront. Dans ces deux derniers Pères nous voyons comment l'interprétation spirituelle outrée et incomplète d'Origène fit place ici aussi peu à peu à une vue d'ensemble une comprenant le sens complet de cette très riche prière.

« L'écrit indiqué récemment comme apocryphe par un écrivain » (Hoss) [1] et attribué par l'éditeur Montfaucon, d'après Théodoret et Gélase, catégoriquement à saint Athanase Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ λόγου κατὰ Ἀρειανῶν, dont la composition remonte à l'époque des Anoméens, vers l'an 365 [2], nous offre le passage suivant sur le *Panem nostrum* du *Pater* [3] :

« Pendant que le Seigneur dit de lui-même : Je suis le pain vivant descendu du ciel ; il nomme ailleurs le saint Esprit le pain du ciel, quand il dit : Donnez-nous aujourd'hui notre pain à venir (ἐπιούσιον). Il nous enseigne en effet à demander durant la prière, dans la vie présente, le pain à venir, c'est-à-dire le pain futur, dont nous avons les prémices dans la vie présente en participant à la chair du Seigneur, comme il le dit lui-même : Le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde. Car la chair du Seigneur est un esprit vivifiant si elle est reçue par un esprit vivifiant. Car ce qui est né de l'Esprit est esprit. » «... ἀλλαχοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα καλεῖ ἄρτον οὐράνιον λέγων· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. Ἐδίδαξε γὰρ ἡμᾶς ἐν τῇ εὐχῇ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι αἰτεῖν τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστι τὸν μέλλοντα, οὗ ἀπαρχὴν ἔχομεν ἐν τῇ νῦν ζωῇ τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου μεταλαμβάνοντες... »

Cette explication paraît à première vue, très contournée. Mais elle est en réalité très profonde et il ne faut pas entièrement la repousser. Tout d'abord elle saisit la dérivation exacte du mot ἐπιούσιος (= ὁ μέλλων)

1. Bardenhewer, *Patrologie*[2], 222.
2. P. G., t. XXVI, 983.
3. *Ib.*, 1011.

de ἐπιέναι et l'explication réelle se rapproche de la vérité ; plus encore, elle ne dépasse le sens propre que pour faire avancer ce dernier dans toute sa plénitude devant notre esprit étonné. Si nous demandons le pain quotidien de l'Eucharistie et les autres secours de la grâce, en un mot l'Esprit bon (*Luc*, XI, 13), nous demandons en fait le pain futur de la béatitude éternelle, non pas, il est vrai, directement dans son état définitif et béatifiant au grand festin des cieux, mais dans son germe et son noyau et dans ses prémices qui nous donnent dès ici-bas un avant-goût et un gage du pain céleste des Anges.

On ne peut dire que dans une telle explication le sens partiel matériel de notre *Panem nostrum* soit formellement exclu. Il est plutôt inclus, en tant que dans le même genre « nourriture » le moins important soit inclus dans le plus important, ou du moins les moyens et conditions naturels dont nous avons besoin sont nécessairement supposés dans la demande des biens de la grâce qui sont au-dessus d'eux.

Puisque la dissertation souvent citée et expressément attribuée à saint Athanase par Théodoret († 449) et Gélase utilise ce texte dans une démonstration apologétique et polémique en faveur de la divinité du Fils de Dieu fait homme, il n'est pas possible de voir ici une simple accommodation du texte.

Une génération après saint Athanase († 373), vivait de même en Egypte, à Péluse, le saint prêtre et abbé Isidore († vers 440), de qui nous avons, sur le vrai sens du *Panem nostrum*, deux attestations d'autant plus précieuses, qu'il « représente, comme disciple de saint Chrysostome, les principes herméneutiques et la méthode historique et grammaticale de l'Ecole d'Antioche [1] ».

1. Bardenhewer, *Patrol.*², 334.

Dans une lettre du IIe livre de sa collection épistolaire [1], adressée en 381 au scholasticos Théodore, il écrit εἰς τὸ Πάτερ ἡμῶν :

« Cette prière que le Seigneur a enseignée à ses disciples ne contient rien de terrestre, mais tout est céleste et tend aux besoins de l'âme. Car il ne nous enseigne à demander ni la domination, ni la royauté, ni la beauté, ni la force, ni rien de ce qui passe. Ce dont en effet nous devons nous abstenir quand nous l'avons présent, il est superflu d'en demander la jouissance quand nous en manquons. Même ce qui paraît être minime et tombant sous les sens, cela paraissait aux sages dit surtout du divin Logos, qui nourrit les âmes incorporelles et se mêle d'une certaine manière à leur être et passe en lui. C'est pourquoi aussi il a été nommé le « pain qui appartient à l'essence », en tant que le mot « essence » convient mieux à l'âme qu'au corps. Mais si on le dit aussi du pain quotidien qui appartient à la subsistance du corps, ce pain devient aussi de cette manière spirituel. Car ne rien demander en dehors du pain, c'est la marque de sentiments excellents, spirituels et philosophiques. Demandons aussi ce qu'on nous a enseigné et non ce qui périt facilement (ῥαδίως σβεννύμενα). Il serait en effet pitoyable et insensé de demander ce dont il faut nous défaire quand nous le possédons. »

Qu'on ne nous fasse pas l'objection que saint Isidore ne repousse pas ici l'explication allégorique mise au service d'un but édifiant. Toute la citation, en particulier le fait de mettre en relief le caractère céleste et spirituel des demandes du *Pater*, la mise au premier plan du sens spirituel et eucharistique qui s'appuie sur l'opinion des hommes sages [2] et sur l'étymologie, d'ailleurs contestable, d'ἐπιούσιος, tout comme l'admission conditionnelle (εἰ δὲ καὶ) du sens partiel matériel en connexion avec le

1. P. G., t. LXXVIII, 711.

2. Si le nombre de ces « hommes sages » n'avait pas été alors aussi considérable que le nombre ici simplement mentionné des adversaires de cette opinion, saint Isidore aurait sûrement omis cet argument externe en faveur de son opinion.

sens spirituel déjà débattu, mais avant tout la phrase finale, où le αἰτῶμεν ἃ ἐδιδάχθημεν renvoie à la première phrase catégorique : Ἡ εὐχή, ἣν ὁ Κύριος ἐδίδαξε..., οὐδὲν ἔχει γήϊνον... : tout montre, clair comme le soleil, qu'il s'agit là pour saint Isidore du sens littéral complet du *Panem nostrum* tel qu'il fut enseigné par le Christ.

Nous avons du même saint un nouveau témoignage dans la lettre XXIV, du quatrième livre du même recueil, εἰς τὸ Πάτερ ἡμῶν, au diacre Eutonius[1]. A propos de l'opinion du destinataire disant qu'il s'étonnait de la brièveté du *Pater*, Isidore répond qu'il s'étonne lui-même de la sagesse indescriptiblement profonde et de la plénitude de cette si courte prière. Et reprenant chacune des demandes, il éclaire particulièrement l'importance pratique de ces demandes contre ceux qui ne conforment pas leur vie à leur prière. Il dit en particulier du *Panem nostrum* :

« Et si tu t'abandonnes au plaisir et à la débauche, et si tu as ramassé (économisé) d'avance de nombreuses provisions (ἐφόδια) qui servent non seulement à la nourriture mais aussi à l'intempérance, (alors c'est effronté) de dire quand même : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, c'est-à-dire soit celui qui convient à l'âme soit celui qui suffit à la chair. « Aujourd'hui » signifie le nécessaire quotidien. En élevant en effet l'âme qui pense à la plus haute philosophie, (le Seigneur) précise même le temps de la demande. » En concluant, Isidore donne à ces pensées une forme positive et il écrit : « Ceux-là seuls pourraient après leur admirable renaissance dans le Baptême... réciter de plein droit cette prière, qui (par leur vie) montrent en vérité qu'ils ont la nature des enfants... Ceux-là aussi devraient réciter : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, qui ont renoncé à la débauche et à la concupiscence. »

1. P. G., t. LXXVIII, 1073-6.

Ne voulût-on admettre le ou — ou (ἤ — ἤ) ci-dessus qu'au sens disjonctif, la première citation de ce même écrivain ecclésiastique suffirait à faire ouvrir les yeux. Ici aussi vaut la règle : Obscuriora per clariora explicanda. En outre, Isidore avait ici un but pratique particulier, comme cela ressort de partout. Il résulte d'ailleurs de cette forme disjonctive donnée à l'exposé de l'un et de l'autre sens partiel, qu'Isidore ne veut pas ici présenter quelque chose de catégorique comme fide divina credendum.

Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son commentaire sur saint Luc, XI, 3 [1], consacre à ce texte une explication qui manifestement doit améliorer et compléter ce qu'il y a d'incomplet dans l'interprétation exclusivement spirituelle et eucharistique donnée par Origène.

« Quelques-uns croient peut-être, dit-il, qu'il est indiscret et inconvenant pour les saints de demander à Dieu quelque chose de terrestre ; et pour ce motif ils transposent ce qui a été dit à un sens spirituel (ἀποφέρουσι τὸ εἰρημένον εἰς πνευματικὴν θεωρίαν) [2] et ils disent, par suite, qu'ils demandent du pain non terrestre ni corporel, mais plutôt celui qui vient d'en haut, qui vient du ciel, qui donne au monde la vie, ou, comme ils disent, (le pain) pour la substance vraie et incorporelle, c'est-à-dire l'âme. Celle-ci est, en effet, à cause de son immortalité la substance par excellence (κυρίως οὐσία). Je pourrais quant à moi dire sans hésitation qu'il convient tout particulièrement aux saints d'aspirer à recevoir les grâces spirituelles ; il est cependant remarquable, que s'ils demandent aussi (κἂν) le pain ordinaire — et le Sauveur les a chargés de le faire — leur prière est irréprochable. Voyez donc quel sens ont ces mots. Maintenant pourquoi a-t-il ordonné de demander le pain, c'est-à-dire la nourriture quotidienne (τροφὴν τὴν ἐφήμερον), c'est évidemment parce qu'il ne leur laisse rien posséder, mais qu'il les fait souffrir

1. P. G., t. LXXII, 692-4.
2. Il en est ainsi dans ce passage ; quelques lignes plus loin il y a : καὶ εἰς ἑτέρας ἐννοίας ἀποφέρουσι τὴν φωνήν. »

de la pauvreté qui convient aux saints. Car demander n'est pas le fait de ceux qui possèdent, mais le fait de ceux qui souffrent d'indigence. Si en effet quelqu'un sans aucun besoin dit à Dieu qui sait tout : Donnez-nous aujourd'hui le pain quotidien (ἄρτον τὸν ἐφήμερον), il paraît plutôt parler par ironie que vouloir sérieusement recevoir quelque chose.

D'autres en retour nomment le pain quotidien le pain qui nous sera donné dans le monde à venir, afin de le comprendre dans un sens plus spirituel encore. D'autres donnent au mot d'autres significations. Mais s'il était vrai que dans la prière ils demandent comme pain celui qui doit être donné dans l'autre monde, pourquoi ajoutent-ils : Donnez-nous chaque jour (δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν)? Il en résulte aussi qu'ils demandent la nourriture quotidienne comme des indigents. Mais il faut prendre ἐπιούσιον dans le sens de suffisant ; le bienheureux Apôtre aussi avait quelque part employé ce mot, avec une petite modification, en l'appliquant à notre Rédempteur à tous, le Christ. Il dit en effet que le Christ s'était préparé λαὸν περιούσιον, en remplaçant ἐπιούσιον par περιούσιον, c'est-à-dire le peuple suffisant et conforme à l'état définitif. »

Dans cette explication saint Cyrille ne paraît d'ailleurs soutenir, comme sens littéral voulu par le Christ, que le sens matériel, à quoi put le conduire le point de vue opposé et exclusif d'Origène et des autres. Il faut toutefois remarquer : *a)* Cyrille parle d'une transposition du mot et non directement d'une transposition du sens ; *b)* Il n'allègue aucun argument qui valût contre le sens partiel spirituel ou eucharistique ; celui-ci il l'ignore purement et simplement, puisqu'il ne combat que le sens, qui ici ne convient pas, « du pain à venir dans l'autre monde » ; *c)* Dans la concession par laquelle il commence et dans le κἄν qui suit, nous devons apercevoir même un signe qu'il n'a pas d'objection à faire si nous combinons le sens partiel, spirituel et eucharistique avec le sens littéral matériel. Objectivement prise, son interprétation

au sens purement matériel n'est pas sans soulever d'objection en tant qu'elle ne veut faire prier que les indigents.

Dans un autre passage, *Glaphyrorum in Exodum*, l. 2, *de Manna* 1 [1], saint Cyrille prend soin, en exposant la demande que les Juifs faisaient de la nourriture, de soutenir qu'une telle demande était permise.

« Puisqu'ils demandent à Dieu ce qui est nécessaire à la vie, cela est irréprochable ; mais il est offensé par les murmures. Ensuite le Sauveur lui-même nous a enseigné à dire dans la prière : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Et quand nous le disons, nous n'incriminons aucunement le Seigneur, nous lui demandons plutôt le nécessaire de la vie (τὰ εἰς ζωὴν ἐπιτήδεια). »

Cette explication est insérée dans l'interprétation littérale de la manne, qui était appelée déjà par le *Ps.* LXXVII, 14, le pain du ciel, pain des Anges. Dans la section suivante (*ib.*, nº 2), le saint passe du langage sensible à la méditation spirituelle (πνευματικὴ θεωρία) et il indique la manne typique dans le très saint Sacrement de l'autel. Il expose ensuite des pensées qui nous portent à admettre que le Christ dans la quatrième demande du *Pater* ne nous a pas indiqué exclusivement le pain matériel. Cf. en particulier les conclusions du chapitre sur la Manne (col. 465). Les Juifs, parce qu'ils ne cherchaient que la manne sensible, n'étaient qu'un peuple charnel. Parce qu'ils dédaignaient la manne spirituelle et qu'ils se détournaient des biens spirituels offerts par le Christ, et penchaient au contraire vers les biens terrestres et s'abandonnaient sans mesure à la concupiscence, ils allèrent à la ruine.

Cyrille est donc de ces quelques Pères qui ne mettent

1. P. G., t. LXIX, 452.

en évidence que le sens matériel du *Panem nostrum*. Si, maintenant, dans sa discussion deux fois répétée de cette demande, il croit, les deux fois, qu'il faut justifier particulièrement les biens temporels nécessaires, il montre par là même que, à son époque aussi, dans l'Eglise d'Alexandrie était répandue l'interprétation spirituelle et eucharistique du *Panem nostrum*.

Je vois un accord avec cette manière de voir dans la 98e lettre (l. I) de saint Nil († vers 440 sur le Sinaï) à l'évêque Silvanus [1]. Faisant allusion à III Reg., XIX, 6, il écrit :

« Qui est maintenant tel qu'il trouve à son chevet du pain cuit sous la cendre, et dans la tête de qui, comme dit Salomon (Eccl., II, 14), soient les yeux spirituels du sage ? Ou bien (qui trouve), par le pieux désir et la demande légitime, le pain spirituel qui nourrit l'âme et l'eau qui coule pour la vie éternelle (ἢ ἀπὸ εὐσεβοῦς ζητήσεως καὶ αἰτήσεως γνησίας [2] τὸν πνευματικὸν ἄρτον τὸν τρέφοντα τὴν ψυχήν...) ?

1. P. G., t. LXXIX, 124.
2. « Legitima oratio » est le nom du *Pater* déjà dans Tertullien, *De Or.*, c. 19.

CHAPITRE IX

ATTESTATIONS PATRISTIQUES PROVENANT DES EGLISES DE PALESTINE, DE SYRIE ET D'ARMÉNIE

Eusèbe de Césarée, Cyrille, Chrysostome, Théodoret, Elisée, Procope de Gaza, Jean Maron, Jean Damascène, Ephrem le Syrien.

En se référant manifestement au sens spirituel et eucharistique de la quatrième demande du *Pater* et au sens analogue que lui reconnaissait Origène (Περὶ εὐχῆς, n. 27, P. G., t. XI, 513), Eusèbe de Césarée, dans son commentaire sur le Psaume CI, à l'occasion de l'explication du cinquième verset : Percussus sum ut fœnum, quia oblitus sum comedere panem meum, écrit :

« Γέγονε γὰρ ἐν τοῖς προκειμένοις περιστατικοῖς τοσοῦτον, ὡς μηκέτι οἷονε εἶναι τὸν κατάλληλον καὶ ἁρμόδιον τῇ τιμιωτέρᾳ αὐτῇ οὐσίᾳ ἄρτον τρέφεσθαι [1] · τούτου γὰρ τοῦ ἄρτον μεταλαμβάνειν ἔστι, μὴ περιελκόμενον μηδὲ θολούμενον ὑπὸ τῶν ἐκτός. Εἰς τοσοῦτον δέ φησι μὴ τεθράφθαι τοῦτον τὸν ἄρτον, ὡς καὶ λήθην ἔχειν τοῦ ποτε αὐτοῦ γεγεῦσθαι. » (P. G., t. XXIII, 1253). En voici la traduction française : « Le psalmiste est si engagé dans le malheur présent qu'il n'est plus en état de se nourrir du pain qui lui convienne et qui corresponde à la substance supérieure (de l'âme) ; car la participation à ce pain n'est permise que lorsqu'on n'est pas détourné et souillé par les choses extérieures. Mais, dit-il, il y a si longtemps qu'il est dépourvu de ce pain qu'il a déjà oublié s'il l'a jamais savouré. »

1. Eusèbe suit Origène aussi en ce qu'il ne faut pas demander expressément le pain matériel. V. *Comm. in Ps.* XVI, 1. P. G., t. XXIII, 160.

Eusèbe interprète ce psaume non seulement du pauvre de l'Ancien Testament mais encore, « dans un sens plus élevé », en partie du Christ, en partie des fidèles affligés du Nouveau Testament. Que l'on compare comment Origène, au passage parallèle ci-dessus mentionné, parle d'abord de τροφὴ ἁρμόζουσα et ajoute ensuite : « Ἐπιούσιος τοίνυν ἄρτος, ὁ τῇ φύσει τῇ λογικῇ καταλληλότατος καὶ τῇ οὐσίᾳ αὐτῇ συγγενής... »

Un très important témoignage en faveur du sens eucharistique du *Panem nostrum* est fourni par les mots empruntés à la brève explication du *Pater* de la cinquième (dernière) catéchèse mystagogique de saint Cyrille qui traite de la liturgie de la messe :

« Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. Ὁ ἄρτος οὗτος ὁ κοινὸς οὐκ ἔστιν ἐπιούσιος. Ἄρτος δὲ οὗτος ὁ ἅγιος ἐπιούσιός ἐστιν · ἀντὶ τοῦ · ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταπάσσόμενος. Οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται [1], ἀλλ' εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν ἀναδίδοται, εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς. Τὸ δὲ σήμερον ἀντὶ τοῦ καθ' ἡμέραν λέγει ὡς καὶ ὁ Παῦλος ἔλεγεν· Ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται [2]. »

Tout le passage, à l'exception de la dernière phrase sur le texte de l'Apôtre, est cité dans un opuscule grec Περὶ τῶν θείων μυστηρίων ; et chez les Pères latins aussi (saint Jérôme, etc.) on trouve plus d'un accord avec cette explication de saint Cyrille ou d'Origène. Ce commentaire donné aux néophytes vers 347-348 et qui, pour ce motif, visait principalement le sens littéral de l'Ecriture, était important pour la suite,

1. Sur ce texte de saint *Matth.*, XV, 17, cf. déjà Origène, *Comment. in Matt.*, t. XI, nº 14. P. G., t. XIII, 949, où l'on fait ressortir pareillement l'opposition à l'Eucharistie.

2. N. 15. P. G., t. XXXIII, 1119. Ce n'est que par erreur manifeste que Petau (*Dogm. theol.*, éd. Vivès, 1867, t. VII, 467) a pu, pour son interprétation exclusivement matérielle du *Panem nostrum*, en appeler à saint Cyrille de Jérusalem.

de même il est d'autre part déterminatif pour la connaissance du sens qui était alors communément et depuis longtemps donné dans l'Eglise antique de Jérusalem au *Panem nostrum*. Si saint Cyrille avait exposé à sa communauté une opinion jusque là inconnue sur le sens de cette demande, il aurait été dans la nécessité de développer plus longuement ses arguments. Il est vrai qu'il s'appuie sur la peu sûre étymologie ἐπιούσιος de οὐσία. Cependant ses paroles sur le sens eucharistique sont très nettes, de telle sorte qu'il fait connaître sans aucun doute sa conviction, que cette interprétation est la vraie. En outre l'ἐπιούσιος est pris par saint Cyrille dans le sens, non de *supersubstantialis*, mais de *substantialis*. Contre ceux qui affirment que la dérivation et l'explication défectueuse de ce mot est la cause et le seul point d'appui de l'interprétation au sens eucharistique, il faut faire ressortir que la même dérivation et explication du mot ἐπιούσιος a fourni à d'autres Pères (saint Basile, pseudo-Chrysostome) l'occasion pour l'interprétation contraire ou les y a affermis. Nous avons un motif beaucoup plus probable et prouvé chez d'autres comme Tertullien, saint Cyprien, saint Athanase, en dépit de la traduction *quotidianum* ou *venturum*, de l'entente au sens eucharistique, et dès le commencement, dans le nom de ἄρτος ou de κλάσμα donné par l'Eglise ancienne à l'Eucharistie. Même la place, constatée chez saint Cyrille, du *Pater* parmi les prières préparatoires à la communion pouvait confirmer cette manière de comprendre et ainsi fournir occasion à l'explication par trop tortueuse d'ἐπιούσιος.

Le saint explique le mot σήμερον d'après saint Luc (XI, 3), ce qui se rapprochait de la coutume encore vivante alors à Jérusalem de la communion quotidienne.

Nous pouvons aussi mentionner ici à bon droit les attestations, très précises et écrites le plus souvent en Palestine, de saint Jérôme en faveur du sens eucharistique du *Panem nostrum*. Mais on en parlera plus tard.

La plupart, sinon la totalité, des explications du *Panem nostrum* données par saint Chrysostome provenant de sa période antiochienne, nous pouvons les placer ici. Comme disciple de la souvent trop froide école d'Antioche, saint Chrysostome atteste dans toutes ses déclarations à ce sujet le sens matériel de notre demande, sans exclure toutefois jamais un autre sens partiel.

Dans la 19e homélie in *Matt.*, VI, 1 sq., composée en 390, il écrit à propos de VI, 11 : Τί ἐστι· τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον; Τὸν ἐφήμερον... τὰ μὲν ἐπιτάγματα (*Mtt.*, VI, 10) ὁμοίως κελεύει γίνεσθαι καὶ παρ' ἡμῶν, καθάπερ αὐτὰ κἀκεῖνοι (οἱ ἄγγελοι) πληροῦσι· συγκαταβαίνει δὲ καὶ τῇ τῆς φύσεως ἀσθενείᾳ λοιπόν... δεῖται γὰρ (ἡ φύσις) τροφῆς τῆς ἀναγκαίας. Σὺ δὲ μοι σκόπει, πῶς καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς πολὺ τὸ πνευματικόν. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ χρημάτων, οὐδὲ ὑπὲρ τρυφῆς, οὐδὲ ὑπὲρ πολυτελείας ἱματίων, οὐδὲ ὑπὲρ ἄλλου οὐδενὸς τῶν τοιούτων, ἀλλ' ὑπὲρ ἄρτου μόνον ἐκέλευσε τὴν εὐχὴν ποιεῖσθαι, καὶ ὑπὲρ ἄρτου τοῦ ἐφημέρου, ὥστε μὴ ὑπὲρ τῆς αὔριον μεριμνᾶν. Διὰ τοῦτο προσέθηκε· Τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον, τουτ' ἔστι· τὸν ἐφήμερον. Καὶ οὐδὲ τούτῳ ἠρκέσθη τῷ ῥήματι, ἀλλὰ καὶ ἕτερον μετὰ τοῦτο προσέθηκεν εἰπών· Δὸς ἡμῖν σήμερον· ὥστε μὴ περαιτέρω συντρίβειν ἑαυτοὺς τῇ φροντίδι τῆς ἐπιούσης ἡμέρας. Πῶς γὰρ οὐκ οἶδας, εἰ τὸ διάστημα (spatium) ὄψει, τίνος ἕνεκεν ὑπομένεις τὴν μέριμναν; Τοῦτο καὶ προϊὼν διὰ πλειόνων ἐπέταξε λέγων· Μὴ μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον. Καὶ βούλεται πάντοθεν ἡμᾶς εὐζώνους εἶναι καὶ ἐπτερωμένους (ad volatum expeditos) τοσοῦτον εἴκοντας τῇ φύσει, ὅσον ἡ τῆς χρείας ἀνάγκη παρ' ἡμῶν ἀπαιτεῖ[1]. »

Il n'y a pas ici un seul mot sur le sens partiel spirituel et eucharistique de la demande, mais pas un mot non

1. P. G., t. LVII, 280.

plus qui exclue ce sens partiel. Dans l'observation : « Voyez comme il y a dans le corporel beaucoup de spirituel », Chrysostome combat, indirectement, mais à ne pas s'y tromper, l'opinion (Origène, Cyrille de Jérusalem) qui soutient exclusivement le sens littéral spirituel du *Panem nostrum*. Il faut remarquer toutefois que tous les arguments qu'il allègue ici à bon droit pour le sens matériel de la demande, conviennent tout aussi bien à leur manière pour l'interprétation spirituelle eucharistique, comme je l'ai montré dans la première partie. En outre, Chrysostome considérait ici le *Pater* et le *Panem nostrum* dans la suite des idées que saint Matthieu a mise, conformément à son but, dans le Sermon sur la Montagne, mais qui ne correspond pas à l'ordre historique du récit de saint Luc.

Comme, maintenant, Chrysostome donne ici clairement la vraie étymologie d'ἐπιούσιος, l'homélie : « De instituenda secundum Deum vita, et in illud : Angusta est porta, etc. item : Explicatio orationis : Pater noster [1] » qui lui est attribuée, établit ce même sens matériel sur la dérivation de ἐπὶ et οὐσία.

En omettant les réflexions tout à fait analogues, je ne ferai ressortir que les autres :

« ... Ce ne sont pas ces (biens terrestres superflus) que la prière nous enseigne à demander, mais le pain substantiel, c'est-à-dire celui qui passe dans la substance du corps et qui est capable de la fortifier. Ce pain toutefois nous ne devons pas le demander pour de nombreuses années, mais seulement le suffisant pour aujourd'hui... Ayez donc confiance en Dieu qui nourrit toute chair. Celui qui vous a donné le corps et qui a insufflé l'âme, qui vous a faits pour une vie future et

1. Beaucoup doutent de l'authenticité de cette homélie qui est peut-être un composé de diverses homélies de saint Chrysostome. La dérivation ἐπιούσιον de οὐσία opposée à l'opinion antérieure ne paraît pas plaider en faveur de l'authenticité. Haidacher a récemment *(Zeitschrift f. Kath. Theol.*, XXXIV, 216-218) démontré rigoureusement l'inauthenticité.

qui, avant même de vous former, vous a préparé tous les biens, comment vous dédaignera-t-il après vous avoir formés, lui, qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons... ? En vous confiant ainsi en lui ne lui demandez que la nourriture quotidienne et laissez-lui le souci du lendemain. »

L'homélie *in illud* : *Pater, si possibile est, transeat*, etc., donne de même le texte de tout le *Pater*, mais sans s'engager dans le commentaire de chacune des demandes. Il ressort toutefois du contexte qu'ici encore Chrysostome prend la quatrième demande tout d'abord au sens matériel.

Dans l'*Expositio in psalmum CXII* « Laudate pueri », n. 1, saint Chrysostome mentionne encore une fois expressément le *Panem nostrum*, sans se prononcer ici encore d'une façon plus précise sur le sens de la prière entière. Faisant allusion à ce qu'il présume être la majorité des personnes qui participent aux fruits de la prière, il dit : « Et comme le Christ en nous dirigeant vers l'amour et la concorde nous ordonne de réciter la prière comme prière commune et qu'il fait dire par toute l'Eglise comme par une seule personne : Notre Père, et : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, et pardonnez-nous... mal, en employant partout la forme du pluriel il ordonne à un chacun, qu'il prie pour soi ou en commun, de prier aussi pour les frères ; ainsi le prophète appelle tous les hommes en commun au concert de la prière et dit : Louez le nom du Seigneur [1]. »

Le même saint constate souvent que, de son temps, dans le peuple, la communion quotidienne était tombée en désuétude dans ces contrées. Que si, peut-être sans se rendre compte de sa dépendance vis-à-vis de cette pratique, il n'insiste nulle part sur le sens eucharistique du *Panem nostrum*, il ne l'a pas non plus formellement exclu et la citation suivante montre entre autres qu'il n'ignorait pas la nourriture spirituelle quotidienne. « Il ne veut pas le faire (donner l'aumône) aujourd'hui et cesser demain, car ce corps aussi a besoin de la nourriture quotidienne. De même l'âme, et celle-ci plus encore. » (*Hom. in Joan.*, XVII, 6 sq. P. G., t. LIX, 441-2.)

L'édition Migne des œuvres de saint Chrysostome contient, parmi les *Spuria* du t. VIII (P. G., t. LIX, 627-8), encore une autre « Interpretatio orationis Pater noster » que l'éditeur

1. P. G., t. LV, 300.

qualifie, sans motif quelconque, d' « ineptum opusculum », tout simplement parce qu'en prenant la demande : « Panem nostrum (super)substantialem (ἐπιούσιον) da nobis hodie », il la commente ainsi brièvement : « Mais le pain de l'âme c'est la parole de Dieu, comme dit un saint : « Mon fils, ouvre ta bouche au Verbe de Dieu (*Prov.*, XXXI, 9). Aussi est-il bon de penser plus souvent à Dieu, que de respirer. » Les autres demandes ne contiennent rien d'extraordinaire. La doxologie habituelle de la fin prouve la provenance orientale. Une comparaison de cette explication avec le Commentaire quelque peu plus long et pareillement apocryphe de saint Germain de Constantinople démontrera que celui-là dépend de celui-ci.

Théodoret de Cyr († 449) remarque, dans son Commentaire sur le psaume CI [1], à l'occasion des versets 6 et 7 :

« Car j'ai oublié de manger mon pain ; par suite de la voix de mon gémissement mes os adhèrent à ma chair » : « J'ai perdu le goût de toute nourriture ; mon bien-être corporel d'autrefois n'est plus ; car mon corps est tout amaigri de la consomption causée par la tristesse ; je n'ai plus que la peau sur les os ». Immédiatement après, dans l'édition Migne, est intercalé un passage très bien disposé et recommandé, par le caractère indirectement messianique du Psaume, caractère reconnu au commencement du commentaire, et en particulier par la citation finale que fait Théodoret de Jean, VI, 54, 58, passage du *Codex primus Augustanus* qui, d'après l'estimation de Montfaucon, remonte au Xe siècle, et dont voici la teneur :

« Le pain de notre âme c'est la parole de Dieu ; car de même que le pain inanimé (ὁ ἄποιος ἄρτος, non informé par l'âme, et pour ainsi dire sans qualité substantielle) nourrit le corps, ainsi le Logos du ciel, l'être de l'âme. C'est de lui (Logos) que parlait le Christ quand il donnait aux Apôtres la prière : Donnez-nous aujourd'hui notre pain substantiel ((ἐπιούσιος par opposition à ἄποιος). Celui qui oublie de manger, c'est-à-dire de faire ce pain — car la manducation du pain spirituel se fait par l'action, selon la parole

1. P. G., t. LXXX, 1677.

du Seigneur aux Apôtres : N'opérez pas la nourriture qui passe, mais celle qui demeure pour la vie éternelle — son cœur se dessèche, car il a été frappé comme l'herbe (v. 5). Mais comment l'herbe est-elle frappée et comment se dessèche-t-elle ? Quand la pluie ne se répand plus sur elle. De même le cœur quand il tombe malade par défaut de la parole (de Dieu), il est frappé et desséché, car il ne peut donner aucune fleur de vertu. »

La conclusion du commentaire de Théodoret sur le dernier (29e) verset de ce psaume convient tout à fait à ce passage :

« Cette semence demeurera éternellement (c'est-à-dire la chair du Christ). Car unie à Dieu, au Verbe, elle a une existence immortelle et elle donne la vie aux fidèles, conformément à la parole du Seigneur : Qui mange ma chair et boit mon sang vivra éternellement. »

Il est en même temps visible par là que l'explication donnée ci-dessus du pain substantiel, qui serait le verbe de Dieu, inclut en soi non seulement le sens purement spirituel, mais aussi le sens eucharistique. De fait, Théodoret a compris ces mêmes mots (*Jean*, VI, 54 sq.) également au sens eucharistique (cf. *ep.* 145. P. G., t. LXXXIII, 1384).

Dans le commentaire sur l'épître aux Philippiens (c. IV, v, 19) [1], Théodoret comprend d'ailleurs le *Panem nostrum* du *Pater* au sens matériel, sans toutefois exclure un autre sens partiel. Il explique les paroles de saint Paul :

« Que mon Dieu satisfasse tous vos besoins (πᾶσαν χρείαν ὑμῶν) selon ses richesses, dans la gloire, dans le Christ Jésus. » « L'apôtre », dit Théodoret, « leur a pour cela rendu des richesses célestes ». Mais il y a, comme c'était convenable, ajouté aussi la bénédiction (temporelle τὴν εὐλο-

1. P. G., t. LXXXII, 590.

χίαν). Car comme il avait nommé l'envoi (aumône), « un parfum suave, un sacrifice que Dieu accepte, qui lui est agréable », il demande à celui qui a donné cela ce qui est nécessaire aussi pour la vie présente (καὶ τὴν κατὰ τὸν παρόντα βίον χρείαν). Il dit en effet : Puisse-t-il satisfaire tous vos besoins. Il n'a pourtant fait rien d'inconvenant en demandant aussi pour eux cette bénédiction. Car le Seigneur, dans les saints évangiles, nous a excité à dire : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ». Mais il demande aussi pour eux la gloire à venir dans le Christ Jésus. Il (Jésus) est capable d'accorder l'un et l'autre ; car il a des richesses incommensurables ».

De même que l'Apôtre, d'après Théodoret, entend ici πᾶσαν χρείαν ὑμῶν de tous les besoins, et spirituels et matériels, nous avons nous aussi le droit, suivant l'opinion du même exégète, de ne pas restreindre le sens du *Panem nostrum* uniquement et exclusivement au pain matériel.

***

Chronologiquement, dans la série de ces attestations prend place, provenant de l'Eglise syro-grecque du Patriarcat d'Antioche, une explication totalement eucharistique du *Panem nostrum*, empruntée au commentaire encore existant du *Pater*, de l'écrivain ecclésiastique arménien Elische (Elisée), qui, d'après Bardenhewer, est ordinairement identifié avec « Elisée évêque des Amatuniens » (vers 449) et qui mourut anachorète vers 480. Dans l'édition complète de ses œuvres préparée par les Mékitaristes de Venise en 1839 et 1859, on lit, dans l' « Explication du *Pater* », relativement à notre demande [1] :

1. V. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, t. III, 258-259, d'après l'édition complète citée, p. 203-204.

« Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Le pain qui vient de la terre, Dieu l'accorde à tous sans qu'ils l'en prient. Tu nourris, Seigneur, les hommes et les animaux. Et comment cela se peut-il ? Mais ce pain n'est pas quotidien. L'enfant ne le prend pas, la maladie le réduit, l'indigence le tient éloigné, la mort le détache et le fait disparaître. Vos Pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. Ceci est le vrai pain descendu du ciel. Celui qui mange de ce pain ne mourra jamais. Ils entendaient sa parole et ils ne pouvaient la comprendre sur-le-champ. Deux et trois fois il redit la même parole afin qu'ils pussent l'entendre facilement et recevoir avec foi la puissance de la parole. Je suis, dit-il, le pain vivant, qui est descendu du ciel. Celui qui mange de ce pain ne goûtera pas la mort. Il nous enseigne à demander à Dieu ce pain chaque jour dans la prière. Si tu y fais sérieusement attention (tu reconnaîtras) : que celui qui mange ce pain saintement et y prépare convenablement son intérieur, celui-là n'a pas besoin du royaume terrestre. Dans les mains mortelles le pain immortel fut déposé et aussitôt les mains aussi sont devenues immortelles. Et pendant qu'il le mangeait, l'homme tout entier avec son souffle (âme), son esprit et son corps, s'est élevé et est devenu participant du Christ — ne conservât-il pas intact jusqu'à la fin toute sa force. Il n'y a pas de souffrance terrestre qui puisse le vaincre. L'argent est par lui méprisé, à ses yeux l'or est odieux ; la grandeur du monde lui paraît douleur, parce que ses pensées furent consacrées à la liberté des cieux [1] sitôt qu'il est rempli (rassasié) du pain immortel. Le même a suffi pour tous : celui qui était un enfant parut ainsi arrivé à l'âge parfait ; en celui qui était affaibli par la douleur, la puissance de Dieu prit sa demeure ; était-il mort à la vie du monde, il prenait en soi la vie éternelle en Dieu [2]. *Notre Seigneur nous a enseigné à le lui demander à lui-même.* Jour par jour donne-nous notre pain, non de la terre, mais du Seigneur, évidemment non plus quelque chose du ciel mais le Seigneur de l'Univers. Ceci est mon corps, dit-il, et ceci est

1. C'est-à-dire des Enfants de Dieu, qui seuls récitent normalement le *Pater* et mangent comme leur pain quotidien le corps du Seigneur.

2. Nous avons manifestement dans les déductions ci-dessus une allusion aux effets de la sainte communion chez les chrétiens persécutés. Saint Cyprien s'exprime souvent de même.

mon sang... Un jour il prit forme de pain, dans l'appartement supérieur (la salle de la Cène), et il continue de prendre forme de pain dans les églises au saint Autel. Il a mangé de lui-même lui le premier et subséquemment il nous a tous fait les convives de la Passion. »

Il est caractéristique dans cette explication arménienne, que, d'accord avec la liturgie arménienne, elle traduit exactement l'expression τὸν ἐπιούσιον ἄρτον au sens temporel (quotidien, jour par jour, *jugis*) et appuyée ensuite sur le sens caractéristique de « notre », sur saint Jean, VI, ainsi que sur la pratique de la communion quotidienne et ses effets particuliers, elle donne à la demande un sens exclusivement eucharistique. Dès la réponse initiale à une objection supposée : « Mais ce pain (matériel) n'est pas quotidien », on voit qu'elle soutient instamment le sens exclusivement eucharistique. De la certitude avec laquelle on en appelle pour cela à l'enseignement du Christ, ressort de nouveau sa ferme conviction de foi, ainsi que le fait, déjà attesté autrement, de la large extension que cette opinion avait prise à cette époque et dans ces provinces. — Sur une autre interprétation spirituelle et eucharistique du *Panem nostrum*, traduite en arménien, cf. le ch. X de cette partie (Pierre de Laodicée).

Un témoignage quelque peu postérieur, originairement écrit en syriaque, que nous empruntons à la version latine de Joseph Al. Assemani, et édité pour la première fois par lui dans le *Codex liturgicus* (t. V, p. 237) sous le titre de « Expositio ministerii oblationis D. Jacobi Apostoli » du patriarche d'Antioche Jean Maron († 707 ?), confirme en partie ce qui a été dit et nous atteste en même temps que les Maronites de ce temps et de l'époque antérieure donnaient au *Panem nostrum* le sens complet spirituel et eucharistique.

P. 382, on lit, à propos du *Panem nostrum* : *Da nobis panem*, id est : Ut Pater filiis alimentum præsta corporis, illa etiam confer, quæ animæ congruunt. Panis quippe sacrorum librorum idiomate nuncupatur quodcumque corporei alimenti genus, juxta illud : « Ecce pluam vobis panem de cœlo » et « Miphiboseth comedebat panem super mensam regis quasi unus de filiis regis ». Panis etiam nomine venit alimentum animæ juxta illud : « Ego sum panis vitæ, qui venit ad me non esuriet. »

Indigentiæ nostræ : corporis videlicet alimentum, non vero divitias neque superflua, quæ ventris luxuriæ deserviant, neque paupertatem, ut non declinemus ad furtum, eaque propter Dominum Deum nostrum cum sapiente adprecari nos oportet... *Hodie* : τῷ hodie ne simus solliciti de crastino monemur. Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, sufficit diei malitia sua, ait in Matth. evangelio Dominus noster, et ad Moysen inquit Dominus : « Ecce ego pluam vobis panem de cœlo ; egrediatur populus, et colligat quæ sufficiunt per singulos dies... Præterea per τὸ hodie admonemur et hortamur, ut non de iis quæ transeunt, sed de iis quæ futura sunt et permanentia simus solliciti. »

Nous voyons ainsi que, même dans les régions qui alors subissaient la domination ou l'influence, au point de vue des principes exégétiques, de l'école encore si puissante d'Antioche, l'interprétation eucharistique, ou eucharistique et matérielle, du *Panem nostrum* n'est, dans l'enthousiasme général que l'on avait pour Chrysostome, pas précisément rare, et les rites écrits en d'autres langues et qui ne sont pas très répandus, connaissent de même le sens littéral supérieur, c'est-à-dire plus complet de notre demande.

***

Terminons la série des témoignages provenant des trois provinces ecclésiastiques mentionnées, avec Procope de Gaza († env. 528) et saint Jean Damascène (vers 754).

Ils sont tous deux de particulière importance, parce que tous deux, dans leurs solides écrits théologiques et exégétiques, s'attachent étroitement aux grands Pères de l'Orient.

Dans la traduction latine de l'abrégé grec, rédigé par Procope lui-même, de son grand ouvrage perdu sur l'Octateuque, nous lisons, au commentaire sur le livre du Lévitique, c. XXII, vers. 23, tout à la fin :

« Quicumque ederit Corpus Christi et biberit poculum indigne, sibi ipsi judicium edit et bibit. Tales habentur in numero immundorum... Cum tali ne cibum quidem capiendum esse monet Paulus... At Christus sub vesperam advenit, ut illiuscemodi homines a peccatis... absolvat. Proinde jubentur Judæi sub vesperam agnum cædere paschalem, ut sub hoc typo præsignificetur tempus, quo adventurus sit Christus. Venit igitur Christus extremis temporibus, sole declinante temporis mensuram ad vesperam. Eo tempore nobis divino munere obtigit sacrosanctus baptismus. Eo quoque tempore pasti sumus pane, qui e cœlo descendit, quem oratio Dominica nominat supersubstantialem (plutôt ἐπιούσιον) [1]. »

On pourrait de même citer ici Sophronius († 638), patriarche de Jérusalem, puisque dans son Commentaire liturgique, que nous n'avons conservé malheureusement que jusqu'à l'explication du Trisagion, l'actio sancta (τὸ προσαγόμενον) est nommée par lui non seulement *benedictio* (εὐλογία), *oblatio* (προσφορά), *primitiæ* (ἀπαρχή), mais aussi tout simplement *panis* (ἄρτος). « Le pain », ajoute-t-il, par manière d'explication, « est nommé ainsi, parce qu'il manifeste le pain du ciel (τὸν οὐράνιον ἄρτον) qui reçu par nous devient notre nourriture [2] ». En se référant à ce passage et spécialement à l'interprétation de notre texte attestée déjà par saint Cyrille de Jérusalem dans cette Eglise, il ne peut plus guère rester de doute que Sophronius, de même, dans la conclusion perdue de son commentaire liturgique, quand il

1. P. G., t. LXXXVII, 1.773.
2. P. G., t. LXXXVII, 3, 3989.

arrivait à l'explication du *Pater* comprenait le *Panem nostrum* surtout dans le sens eucharistique.

Saint Jean Damascène, dans la question qui nous occupe, embrasse comme à son ordinaire la doctrine des Pères grecs relativement soit à la dérivation, soit au sens de l'ἐπιούσιος, quand, faisant évidemment allusion, d'une part à Saint Athanase, *De incarnatione*, de l'autre à saint Grégoire de Nysse. (ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας *De orat. Domin. oratio*, IV. P. G., t. XLIV, 1169), il écrit :

« Οὗτος ὁ ἄρτος ἐστὶν ἡ ἀπαρχὴ τοῦ μέλλοντος ἄρτου, ὅς ἐστιν ὁ ἐπιούσιος. Τὸ γὰρ ἐπιούσιον δῆλοῖ η τὸν μέλλοντα, τουτέστι τὸν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἢ τὸν πρὸς συντήρησιν τῆς οὐσίας ἡμῶν λαμβανόμενον. Εἴτε οὖν οὕτως, εἴτε ουτως, τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα προσφυῶς (apte) λεχθήσεται. » Viennent ensuite, presque mot à mot, les observations explicatives de saint Athanase : « Car la chair du Christ est un esprit vivifiant, puisqu'elle fut reçue par un esprit vivifiant. En effet, ce qui est né de l'Esprit, est esprit. Je le dis, non pas comme si je désirais faire disparaître la nature du corps, mais afin de montrer ce qu'il y a en lui de vivifiant et de divin[1]. »

Saint Jean Damascène modifie d'une manière digne de remarque l'explication littérale de saint Grégoire de Nysse, en la généralisant, et il l'étend non seulement à la conservation de l'être corporel (τῆς σωματικῆς οὐσίας), mais de notre être en général (τῆς οὐσίας ἡμῶν), aussi donc, et principalement, de l'âme. Dans l'une et l'autre de ces deux explications et étymologies si diverses il voit suffisamment exprimé le corps eucharistique du Christ. Car, qu'il parle ici spécialement de l'Eucharistie, c'est ce qui ressort très clairement du

1. *De fide orthod.*, l. IV, c. 13. P. G., t. XCIV, 1152.

contexte antérieur, où il traite du rite de la distribution de la communion et des fruits de cette céleste nourriture. Il ne mentionne pas formellement l'interprétation matérielle du *Panem nostrum*, il paraît cependant la supposer, comme sens partiel de la demande, dans la généralisation qu'il fait de l'explication de Grégoire de Nysse.

CHAPITRE X

ATTESTATIONS PATRISTIQUES PROVENANT D'ASIE MINEURE ET DES AUTRES ÉGLISES DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

*(Basile, Grégoire de Nysse, l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth., *Timothée de Constantinople, Pierre de Laodicée, Maxime le Confesseur, Théodore Studite, Pseudo-Germain).* APPENDICE : *Interprétation dans l'Eglise Orientale schismatique (Photius, Suidas, Pierre d'Antioche, Nicetas Pectoratus, la réponse du cardinal Humbert, Chosroès le Grand, Théophylacte, Euthymius Zigabenus, Demetrius Chomatianus, Pierre Mogilas dans sa* Profession de foi).

Dans ses « Regulæ minores » saint Basile le Grand pose ainsi la question 252ᵉ : Τίς ἔστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος, ὃν δίδοσθαι ἡμῖν καθ' ἡμέραν προσεύχεσθαι ἐδιδάχθημεν. Basile y répond, en pensant particulièrement à ses moines : « Si le travailleur se souvient de la parole du Seigneur : Ne vous inquiétez pas pour votre âme de ce que vous mangerez ou que vous boirez, qu'il (se souvienne) aussi de la recommandation de l'Apôtre, de travailler afin de pouvoir secourir ceux qui sont dans le besoin. Quand ce travailleur travaille non pour ses besoins personnels mais à cause de l'ordre du Seigneur (car l'ouvrier mérite sa récompense), alors il ne se procure pas à lui-même le pain quotidien, mais il recourt à cet effet à Dieu ; et après qu'il lui a montré (à Dieu) les besoins de son indigence, il mange ce qui lui est donné par celui qui a été chargé d'une manière éprouvée d'accomplir chaque jour ce (mot) : On distribua à chacun selon ses besoins [1]. »

1. P. G., t. XXXI, 1252.

Il faut ici observer ce qui suit : *a)* saint Basile ne parle que du sens matériel du mot, et s'il n'emploie à cet effet aucune expression exclusive, il paraît cependant lui-même n'entendre ce *Panem nostrum* que du pain corporel, bien que cela ne soit pas complètement d'accord avec son explication générale « du pain qui sert à la vie quotidienne de notre nature (οὐσία) ». *b)* Le saint a en vue ici évidemment non pas une interprétation scientifique du texte scripturaire valable pour tous les cas, mais il s'agit ici d'un cas concret, comment on peut, dans le cloître, en travaillant pour le bien général et en acceptant de l'économe et médiatement de Dieu les aliments nécessaires, dire : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. *c)* Même dans ce cas particulier, l'explication est passablement recherchée et subtile, abstraction faite du contexte de saint Matth., VI, 25, attiré ici mais qui n'est pas à sa place.

C'est dans le même sens matériel, mais sans application à la vie du cloître, que saint Grégoire de Nysse commente cette demande très longuement dans son quatrième sermon sur le *Pater* [1].

A propos des derniers mots de la troisième demande *(sur la terre)*, le Christ veut, selon saint Grégoire, dans la quatrième demande prévenir un scrupule ; comment nous, fils des hommes, pouvons-nous accomplir la volonté de Dieu aussi parfaitement que les Anges dans le ciel, car notre âme, à cause des besoins corporels, est engagée dans des soucis innombrables. Là-dessus il dit : « C'est pourquoi nous avons été chargés de demander ce qui suffit à conserver la vie du corps. » Mais on peut à cette restriction objecter à bon droit : Mais l'âme aussi sur la terre a ses besoins quotidiens et elle n'est pas comme l'ange, qui n'a besoin de rien.

Grégoire caractérise ensuite dans une longue paraphrase du *Panem nostrum* la sobriété prescrite par le Sauveur et

1. P. G., t. XLIV, 1167-1178.

s'étonne de la plénitude de la philosophie [1] qui est contenue dans ces paroles. Après une comparaison poussée très loin entre la recherche des plaisirs et le serpent tentateur au paradis, il revient à l'exégèse proprement dite : « Donne le pain, c'est-à-dire qu'en suite d'un labeur légitime je reçoive ma nourriture. » Il passe ensuite au mot σήμερον, qui appelle notre attention sur un autre enseignement philosophique, « que la vie de l'homme est une apparition éphémère et transitoire. Le présent seul nous appartient ; l'espérance en l'avenir demeure incertaine ; nous ne savons pas ce que demain enfantera (τί τέξεται ἡ ἐπιοῦσα, *Prov.*, XXVII, 1). Pourquoi nous préoccuper en outre laborieusement du souci de l'avenir ? A chaque jour suffit sa peine. Pourquoi sommes-nous inquiets à cause du lendemain ? » C'est ce que Grégoire développe longuement en suivant le contexte de saint Matthieu.

Il vient enfin, à propos de l'homme riche, à parler du contraste entre la vie du corps et la vie de l'âme. « La vie du corps n'appartient qu'au temps présent ; mais la vie conservée par l'espérance est propre à l'âme. Pourtant l'intelligence des hommes se trompe au sujet de l'emploi de l'une et de l'autre vie, car elle étend la vie du corps par ses espérances, mais elle arrête la vie de l'âme aux jouissances du présent. Apprenons aussi de ce conseil ce que nous devons demander aujourd'hui et à l'avenir (εἰς ὕστερον). Le pain appartient au besoin d'aujourd'hui, le royaume à la béatitude désirée. Quand il dit pain, il renferme sous ce nom tous les besoins du corps. Quand nous le demandons, il est clair, pour l'esprit de celui qui demande, que la préoccupation s'étend sur le jour présent ; mais quand nous demandons quelque chose des biens de l'âme, il est clair que la demande va à ce qui est durable et infini, ce que le Seigneur ordonne particulièrement à celui qui prie d'envisager, en tant que le bien le plus grand satisfait aussi en même temps le premier besoin. Cherchez, dit-il, le règne et la justice, et tout cela vous sera donné par surcroît, dans le Christ Jésus, notre Seigneur à qui sont gloire et puissance dans l'éternité. Amen. »

1. Ici saint Grégoire combat indirectement l'opinion d'Origène et des autres qui voulaient exclure formellement le sens matériel, comme indigne de l'oraison dominicale. La même vue de saint Grégoire se détache à la fin de son explication du *Panem nostrum*.

C'est là, à ma connaissance, le seul texte patristique qui exclue clairement et nettement, d'une manière positive, le sens spirituel et eucharistique du *Panem nostrum*. Mais précisément sous ce rapport la démonstration de saint Grégoire de Nysse a deux défauts. En premier lieu, elle est contrainte de briser et de brouiller la division des demandes du *Pater* en deux séries dont l'une s'occupe directement des intérêts de Dieu comme tels et l'autre des demandes qui concernent nos propres intérêts, car elle voit directement exprimés, dans la deuxième et la troisième demandes, tous les biens positifs de l'âme de l'homme, le règne et la justice, et dans la quatrième demande le reste, ce qui est ajouté. En second lieu, dans l'argumentation finale se cache la supposition inexacte qu'on ne peut pas demander les biens de l'âme pour aujourd'hui mais seulement pour l'avenir ou pour la vie éternelle. Et pourtant l'Ecriture et la Tradition nous enseignent à demander, sans cesse et avant tout, chaque jour de nouveaux et nécessaires secours de la grâce.

L'*Opus imperfectum in Matth.*, œuvre arienne, attribuée autrefois à saint Jean Chrysostome, mais qui fut ensuite considérée comme un écrit latin original ; car ce n'est que tout récemment que le P. Stiglmayr a prouvé avec beaucoup de vraisemblance [1] que c'était l'œuvre du Psathyrien Timothée de Constantinople, du commencement du Ve siècle, œuvre dont le texte original grec n'existe plus, mais qui a été interpolée dans une version latine postérieure ; cet *Opus imperf.* contient dans sa quatorzième homélie un commentaire passablement long du *Panem nostrum* dans le sens surtout matériel, et Maldonat, Knabenbauer et d'autres exégètes, font de l'auteur anonyme le patron de l'interprétation exclusivement matérielle de notre texte. Néanmoins cela n'est pas absolument certain. Le passage suivant convient aussi bien et même mieux à l'Eucharistie qu'au pain

1. Voir, en plus de *Zeitschr. f. kath. Th.*, XXXIII (1909), 535 et 594-597, l'année suivante de la même revue, p. 1 sq., p. 473 sq.

ordinaire. « ... Vel intelligendum est ita, ut dum a Deo datur, sanctificatus accipiatur ; et ideo non dixit : *Panem quotidianum da nobis hodie*, sed addidit *nostrum*, id est, quem habemus jam præparatum apud nos, illum da nobis, ut dum a te datur, sanctificetur. Ut puta si laicus offert sacerdoti panem, ut *sacerdos accipiens sancti ficet* et porrigat ei ; quod enim panis est, offerentis est ; quod autem sanctificatus est, beneficium est sacerdotis [1]... » Il serait d'ailleurs possible que *panis sanctificatus* désigne les eulogies non consacrées ; cependant on donne ordinairement à celles-ci le nom de *panis benedictus*, tandis que autrefois aussi on trouve la première expression avec le sens eucharistique. Cf. par exemple *Chrysost. ad Cæsarium monachum* (P. G., t. LII, 758, conf. 752-753) : « antequam sanctificetur panis ».

***

Si grande qu'ait pu être l'autorité d'un Grégoire de Nysse, d'un Basile, d'un Jean Chrysostome, néanmoins leur explication au sens matériel n'a pas été la théorie dominante, même dans l'Eglise Orientale, au point qu'on n'y ait pas admis en même temps et surtout l'interprétation partielle spirituelle et eucharistique. Pour exemple, à côté des Asiates qu'on vient de citer en premier lieu, on renverra à deux Pères latins, Hilaire et Jean Cassien, qui ont séjourné longtemps en Orient et qui cependant ont insisté avant tout, comme nous le verrons bientôt, sur le sens eucharistique du *Panem nostrum*. Nous avons en outre, parmi les Pères de l'Asie-Mineure, le saint évêque Pierre de Laodicée, qu'on place au VII^e^ siècle, et dont le « Commentaire sur le *Pater* » est traduit en arménien, de même que le codex (principal)

1. Si l'auteur est, comme l'affirme Stiglmayr, un admirateur d'Origène (*ib.*, 1910, 482), l'interprétation eucharistique de ces mots est d'autant plus vraisemblable ; ou bien alors tout le passage sur le *Panem nostrum* est interpolé par le traducteur latin de l'*Opus imperf.* contre le commentaire scriptural d'Origène.

Vaticanus de l'original grec a été écrit en Arménie (à Erzéroum) (cf. P. G., t. LXXXVI, 2, 3322). Voici comment Pierre explique la quatrième demande :

« Il (le Christ) nomme ἄρτον ἐπιούσιον, soit le pain qui conserve le corps, c'est-à-dire le pain quotidien, soit le pain à venir (τὸν ἐπιόντα) et attendu et vivifiant de l'esprit, c'est-à-dire le pain futur ; le mot ἐπιούσιον est justement formé ou bien de ἐπιέναι et ὑπερέρχεσθαι, de sorte que le sens est : Donnez-nous dès maintenant, non pas le pain propre de la vie présente, mais le pain qui sera donné dans l'avenir aux saints ; ou bien, puisque οὐσία est avant tout l'être ferme et durable, c'est-à-dire la nature de notre âme qui porte en soi l'image du Dieu invisible, il faudrait par suite nommer ἐπιούσιος le pain qui est rattaché à l'οὐσία par excellence, Dieu le Logos, le pain vivant[1]. »

Comme plus tard saint Jean Damascène, Pierre de Laodicée réunit ici aussi dans une proposition disjonctive les deux principales étymologies du mot ἐπιούσιος, et il les explique toutes deux dans le sens spirituel et eucharistique, sans méconnaître le sens matériel.

L'éditeur Combefis signale comme particulièrement importante l'*Expositio orationis Dominicæ* de saint Maxime le Confesseur, abbé de Chrysopolis près de Chalcédoine († 662), *Expositio* qui est répétée en grande partie dans la Catena grecque *in Matth.*, VI, publiée par Corderius.

Dès l'introduction, Maxime fait ressortir le *Pater* comme un abrégé des principaux mystères de notre foi, et quand il a parlé des mystères de la sainte Trinité et de notre adoption par la grâce de Jésus-Christ, mystères annoncés par l'apostrophe « Notre Père », il continue [2] : « Il (le fils de Dieu) produit une participation à la vie divine, en se donnant comme nourriture, comme lui-même l'entend et aussi ceux qui ont reçu

1. P. G., t. LXXXVI, 2.3333.
2. P. G., t. XC, 877, 883, 897 sq.

de lui une telle intelligence spirituelle, que par la réception de cette nourriture ils reconnaissent et savent vraiment que le Seigneur est doux (χρηστός, cf. *Ps.*, XXIII, 9), car il communique à ceux qui mangent une vertu divine pour les diviniser, c'est pourquoi il est clairement aussi le pain de vie et de force comme son nom le dit... Maintenant, après avoir montré que l'oraison dominicale est la demande des biens qui viennent du Logos fait homme », Maxime s'occupe de chacune des demandes, et il écrit vers la fin de l'explication de la troisième demande : « Ainsi, en imitant les anges du ciel, on nous trouvera en tout adorateurs de Dieu, parce que nous observons sur la terre la même manière de vivre que les Anges... Enfin, si notre vie correspond à nos demandes nous recevons en quelque sorte le pain substantiel (ἐπιούσιον) et vivifiant pour nourrir nos âmes et confirmer le bon état des biens qui nous ont été gracieusement envoyés, c'est-à-dire le Logos, qui dit : Je suis le pain descendu du ciel et qui donne la vie au monde ; par puissance et par sagesse il devient tout en nous, qui en sommes nourris d'une manière conforme à notre nature, et il est incorporé par chacun de ceux qui sont sauvés de diverses manières comme il le sait ; et cela arrive même pendant que nous demeurons encore dans cette vie selon le sens substantiel du texte même de la prière, qui dit : Donnez-nous aujourd'hui notre pain substantiel. Je crois en effet que « aujourd'hui » désigne le temps de cette vie, comme si on disait, pour expliquer plus clairement ce passage : Notre pain, que dès le commencement vous avez préparé pour donner l'immortalité à notre nature, donnez-nous le aujourd'hui à nous qui sommes encore dans cette vie mortelle, afin que la nourriture du pain de vie et d'intelligence vainque la mort du péché; la transgression du précepte divin a empêché le premier homme de participer à ce pain. S'il avait été rassasié en effet de cette divine nourriture il n'aurait pas été pris par la mort du péché.

Au reste, celui qui demande à recevoir ce pain substantiel ne le reçoit pas tout entièrement comme est le pain, mais selon que celui qui le reçoit le peut recevoir. Le pain de vie se donne comme ami des hommes, à tous ceux qui le demandent, mais il ne se donne pas à tous d'égale manière ; à ceux qui ont accompli de grandes œuvres, il se donne libéralement, dans une mesure moindre, à ceux qui viennent après, à

chacun cependant pour autant que le mérite spirituel le peut recevoir.

C'est le Sauveur qui m'a instruit à comprendre ainsi ce texte, Lui qui a ordonné expressément à ses disciples de ne faire aucune mention de la nourriture corporelle, quand il a dit : Ne vous inquiétez pas pour votre âme de ce que vous mangerez ou vous boirez... Comment nous enseignera-t-il à demander ce qu'il nous a auparavant ordonné de ne pas convoiter ?... »

Maxime veut en outre, pourtant, faire valoir aussi le sens matériel partiel du *Panem nostrum* (Εἰ δὲ καὶ τὸν ἐφήμερον ἄρτον... αἰτεῖν κελευόμεθα), sous la condition que « nous ne dépassions pas les limites tracées à la prière, en ayant devant les yeux, d'une manière avide, de longues séries d'années et en oubliant que nous sommes mortels et que nous menons une vie qui passe comme l'ombre ; toutefois nous pouvons sans inquiétude demander le pain de chaque jour (τὸν πρὸς ἡμέραν... αἰτήσωμεν ἄρτον)... »

Le saint développe aussi encore plus longuement ce sens partiel matériel du *Panem nostrum*, en supposant assez clairement ici l'étymologie plus exacte qui dérive ἐπιούσιος de ἐπιέναι.

Dans l'interprétation spirituelle et eucharistique il suppose, il est vrai, l'autre étymologie ; mais il ne la met nulle part en évidence ; en effet, comme motif pour lequel il refuse de prendre le *Panem nostrum* dans un sens exclusivement matériel, il désigne, à côté du caractère mystique de la prière sur lequel il a insisté dès le commencement [1], l'avertissement du Sauveur de ne pas s'inquiéter ni implorer avec angoisse ce qui est temporel. Et à ce point il n'est pas possible de repousser complètement l'interprétation spirituelle et eucharistique de ce Père comme des autres, pour le seul motif qu'ils entendent ἐπιούσιος dans le sens d'*essentiel*. Une telle dérivation et une telle ignorance du sens partiel spirituel et eucharistique est tout particulièrement partiale et injustifiée, quand les mêmes Pères, à côté de l'une des étymologies,

1. Dans son autre écrit « Mystagogia », Maxime nomme le *Pater*, υἱοθεσίας σύμβολον, *adoptionis symbolum* (P. G., t. XCI, 696).

mentionnent ou supposent l'autre et par là manifestent clair comme le soleil que ce ne sont pas des motifs purement étymologiques, mais plutôt des arguments tenant à la substance des choses, qui les décidaient à tenir ferme au sens spirituel et eucharistique.

Saint Théodore Studite († 826) peut être compté parmi les partisans du sens spirituel et eucharistique du *Panem nostrum*, puisqu'il dit, dans sa lettre 42e du premier livre de ses lettres, spécialement au sujet du *Pater* : « Le Seigneur nous a averti de ne rien demander de ce qui est passager, mais de demander son règne et la justice éternelle [1]. »

On attribuait auparavant à saint Germain de Constantinople († 733) l'écrit liturgique Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, qui, selon Krumbacher (*Gesch. der byzant. Literatur*, p. 67) est certainement apocryphe. Toutefois l'explication du *Pater* qu'on trouve dans ce livre n'est pas sans valeur pour notre question, d'autant plus que l'abrégé de cette interprétation cité parmi les *Spuria* de saint Jean Chrysostome atteste sa diffusion.

Pseudo-Germain écrit au sujet de notre *Panem nostrum* [2] : « Le pain substantiel c'est le Christ, qui est celui qui est auparavant et qui demeure éternellement ; qui s'offre de grand cœur à être notre nourriture, qui demeure inconsommé et qui donne au monde la vie ; c'est lui, que nous avons reçu par le baptême, que nous demandons à continuellement recevoir, posséder et manger ; nous demandons [3] le pain qui convient à notre nature (τὸν πρέποντα τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν), de telle sorte qu'il nous suffise, afin que nous ne tombions pas mourants de misère et de faim dans le blasphème, ou qu'une abondance excessive ne nous élève pas et que nous ne soyons pas repoussés par vous. Quand vous demandez du pain, n'accu-

1. P. G., t. XCIX, 1061.
2. P. G., t. XCVIII, 444.
3. Il semble y avoir ici une lacune, car on n'a pas ménagé la transition de l'interprétation spirituelle à l'interprétation matérielle.

mulez pas l'or ; quand cela vous manque et que vous en êtes privés, ce doit vous exciter à prier. Nous demandons à recevoir le pain substantiel, car l'homme entier est composé de deux substances (οὐσιῶν), je veux dire l'âme et le corps ; et c'est pourquoi nous demandons du pain qui convienne à chacune des substances. Le pain du corps c'est celui que l'on mange ; le pain de l'âme, c'est la parole de Dieu. Ouvre ta bouche, mon fils (*Prov.*, XXXI, 9) et pense à Dieu plus souvent que tu ne respires. »

Le cardinal Vivès [1] publie d'après Migne (P. G., t. CVI, 1091) les passages des anciennes scholies grecques sur l'évangile de saint Mattieu, que Ang. Mai a trouvés sur d'anciens parchemins de la Bibliothèque Vaticane, et qui se rapportent au *Pater*. L'éditeur, dans Migne, les donne comme étant probablement du IXe-Xe siècle. Le passage qui nous intéresse est le suivant : Ἐπιούσιον ἄρτον, τὸν ἐφήμερον λέγει, ἢ τὸν ἐπὶ τῇ αὔριον διδόμενον· οἱ δὲ, τὸ σῶμα Χριστοῦ λέγουσιν ὡς τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν συμβάλλοντα.

Ce serait ici le lieu d'ajouter, comme complément, quelque chose sur les œuvres exégétiques qui ont des lacunes ou qui n'existent plus dans l'original grec et qui se sont certainement occupées de notre texte scripturaire. La reconstitution du Diatessaron de Tatien par Zahn (1881, p. 136) ne contient que le commencement du *Pater* et Pardonnez-nous nos offenses, etc. Dans les écrits de saint Ephrem qui a commenté le Diatessaron, mes confrères n'ont pu, malgré de longues recherches, rien découvrir [2] ; qui concerne notre demande.

1. *Expos. in or. Dom. Appendix*, 280.

2. Pour la Syrie ajoutons encore un beau témoignage tiré de l'exhortation 74e de saint Ephrem († vers 373) : » Demandons ce que Jésus nous a enseigné : « Notre Père, que votre règne arrive ! « Il arrivera certainement si nous l'en prions. Nous voulons demander à Dieu son règne et sa justice, et il ajoutera abondamment tout ce dont nous avons besoin en outre. Gardons-nous de faire injure au grand trésor... par la basse demande de la nourriture seulement corporelle. N'imitons pas les chiens qui s'inquiètent seulement de la nourriture. Demandons les dons plus nobles, et il nous accordera au surplus les choses viles. Supplions-le de nous donner les plus grandes richesses, et il ne nous refusera pas la nourriture ; prions-le de participer à sa cène excellente, et il ajoutera le pain quotidien. Demandons-lui les biens éternels, et il ne nous déniera pas les biens temporels. Ce serait une grande ignominie, ô Seigneur si nous ne vous demandions que la nourriture corporelle, bien que vous nous ayez donné votre Corps sacré comme nourriture. Donnez-nous donc, sans que nous le demandions le pain, cette nourriture des bêtes... (Saemtliche Werke der Kirchenvaeter, Kempten, 1844. tome XXXII, p. 388-389).

L'essai harmonique de l'alexandrin Ammonius (Euseb. *Ep. ad Carpianum*), en qui Bardenhewer conjecture un chrétien et un contemporain d'Origène, a également péri. L'imitation latine du Diatessaron ou l'harmonie des Evangiles que nous a conservée le Codex Fuldensis a souvent été imprimée, sous le nom tantôt de Tatien tantôt d'Ammonius, mais elle n'a été composée que vers l'an 500 par une main inconnue [1]. Dans ce dernier ouvrage on lit, d'après Migne (P. L., t. LXVIII, 271) : « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. » Ce mot *supersubstantialem* remonte à saint Jérôme.

1. Voir Bardenhewer, *Gesch. d. altk. L.*, I, 260 ; II, 166 ; cf. la *Patrologie* du même, 2e éd., p. 53.

APPENDICE

Nous avons une intéressante confirmation du sens à la fois un et plein de notre texte scripturaire qui dominait encore plus tard en Orient, dans les écrits grecs composés après l'ouverture du schisme oriental. L'interprétation spirituelle et eucharistique de ces écrivains ecclésiastiques ne peut certainement pas être attribuée à l'influence latine, elle montre au contraire l'interprétation presque généralement reçue en Orient depuis des siècles, et qui s'est toujours conservée, en dépit de l'interprétation partialement matérielle de quelques-uns des Pères les plus considérables de l'Orient, et qui chercha même partout à compléter l'explication purement matérielle.

Photius lui-même, l'auteur du Schisme, dans son ouvrage exégétique Τὰ Ἀμφιλόχια ἢ Λόγων ἱερῶν καὶ ζητημάτων ἱερολογίαι (qu. 62), composé lors de son premier exil (867-876) ou au moins mis en ordre alors, écrit à propos du texte de l'*Eccles.*, XI, 1 (Mitte panem tuum super transeuntes aquas ; quia post tempora multa invenies illum) ce qui suit :

« Certainement le mystagogue envoie aussi le pain substantiel (ἐπιούσιον) et mystique sur l'eau de la régénération, quand il l'offre à ceux qui ont été initiés aux mystères et qui ont besoin de la nourriture céleste qui fortifie les âmes. Car, après la divine régénération de l'eau, on offre à ceux qui ont été régénérés le pain céleste et vivifiant ; et celui qui le

distribue avec sagesse et qui l'administre comme il convient trouve en vérité le pain descendu du ciel et qui donne la vie au monde, le pain qui le conserve constamment vivant et le fortifie et le nourrit, surtout au temps de la récompense pour ceux qui ont quitté cette vie [1]. »

Ce texte montre clairement qu'alors on entendait spécialement de l'Eucharistie le *Panem nostrum* dans le *Pater* de la liturgie.

Suidas, écrivain byzantin du x[e] siècle, explique d'après l'ouvrage *Suidæ et Phavorini glossæ sacræ*, græce edidit J. Chr. G. Ernesti, Lipsiæ, 1786, cité par Cremer, l'adjectif ἐπιούσιος en s'appuyant sur l'interprétation eucharistique d'Origène et d'Eusèbe de Césarée : Ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων.

Vers le milieu du xi[e] siècle le patriarche d'Antioche Pierre écrivit à l'archevêque de Grado, c'est-à-dire au patriarche d'Aquilée, Dominique (P. G. t. CXX, 765-766) : « Si adhuc azyma percipimus, liquet nos adhuc sub umbra Mosaicæ legis degere et in judaica mensa manducare, non vero comedere Dei rationalem ac viventem carnem nobisque qui credidimus (super)substantialem (οὐχὶ δὲ Θεοῦ λογικὴν καὶ ζῶσαν σάρκα καὶ ἡμῖν τοῖς πεπιστευκόσιν ἐπιούσιόν τε καὶ ὁμοούσιον)... »

De même, Nicétas Pectoratus, prêtre et moine de Studion, écrivit en 1058, dans son *Libellus contra Latinos* dont Migne (P. G. t. CXX, 1011-1012, n. 2) ne publie que la traduction latine : «... Qui azymorum adhuc participant, sub umbra legis sunt et Hebræorum mensam comedunt, non autem rationalem et vivam Dei mensam et nobis qui credidimus (super)substantialem, quemadmodum superius (= cœlitus cf. Mt. VI, 11) exigere (super)substantialem docti sumus panem. Quid enim est supersubstantialis, nisi quia nobis est consubs-

1. P. G., t. CI, 420.

tantialis ? Alter autem nullus est nobis consubstantialis panis, sed corpus Christi, quod consimile nobis est secundum carnem humanitatis ipsius. Si autem animata est nostræ massæ substantia, qua Verbum induit se, ergo non substantialem nobis panem comeditis, quia azymorum participamini. Azyma enim inanimata sunt... »

Dans sa solide réfutation, le cardinal Humbert admet expressément le sens eucharistique de la 4e demande du *Pater* en niant seulement l'identité des concepts ἐπιούσιος et ὁμοούσιος (Cf. *ibid.*, P. G. t. CXX, 1023).

Notons cependant que l'évêque monophysite arménien Chosroès le Grand († vers 972), dans son *Explicatio precum missæ*, publiée en 1880 par le Dr P. Vetter (Fribourg, Herder) ne semble plus connaître l'interprétation eucharistique des écrivains arméniens antérieurs. En s'appuyant expressément sur les commentaires de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire de Nysse, il ajoute à la quatrième demande du *Pater* l'explication peu adéquate : « Res corpori necessarias per dies nobis dona » (*loc. cit.*, p. 48-49).

C'est aussi le moment opportun d'insérer ici les explications des deux exégètes réputés, Théophylacte († après 1100) et Euthymius de Zigabène († vers 1118), que le P. Knabenbauer revendique par erreur pour son interprétation purement matérielle de notre texte. Théophylacte, archevêque des Bulgares, dit, abstraction faite de l'étymologie indiquée brièvement et bien :

Ἐπιούσιον, τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκη, φησίν· ἀνειρεῖ δὲ τὴν περὶ τῆς αὐριον μέριμναν. Καὶ τὸ σῶμα δὲ τοῦ Χριστοῦ ἄρτος ἐστὶν ἐπιούσιος· οὗ μεταλαμβάνειν ἀκατακρίτως (sine condemnatione) εὐχόμεθα[1].

Dans le Commentaire sur saint Luc, XI, 3 (*ib.*, col. 856),

1. *Enarr. in ev. Matt.*, VI, 11, P G., t. CXXIII, 205.

il écrit : Διδάσκει δὲ τὸν ἐπιούσιον ἄρτον ζητεῖν μόνον, τουτέστι, τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν καὶ τῇ συστάσει τῆς ζωῆς συμβαλλόμενον· οὐ τὸν περιττὸν πάντως, ἀλλὰ τὸν ἀναγκαῖον.

Bien que l'on ait en vue ici d'abord le pain matériel nécessaire, à l'exclusion de l'abondance, les mots cependant conviennent en même temps à l'Eucharistie et, en se référant à l'explication de *Matth.*, VI, 11, par Théophylacte, on ne peut les appliquer au sens exclusivement matériel.

En ce qui concerne Euthymius, on ne peut, au moins avec certitude, présenter son témoignage comme étant en faveur seulement de l'interprétation matérielle. En effet, deux manuscrits A et B présentent une addition sur le sens spirituel du *Panem nostrum* ; le codex A a sur la marge, très bien amenée par la dernière proposition de l'explication matérielle « τἄλλα δὲ τρεπόμενοι πρὸς ἐργασίαν πνευματικήν », la remarque : « Il est juste de demander aussi le pain de l'âme, car elle aussi a besoin de la nourriture substantielle, je veux dire, de l'illumination d'en haut et de la communication de la science divine ». Le codex B a inséré dans le texte cette même note marginale, mais dans un endroit qui ne lui convient pas, vers la fin de l'explication du verset 10.

Il se peut donc que la glose n'ait pas appartenu au texte original. Mais, même alors, le sens incomplet donné par cet exégète est facilement explicable. Nous voyons en effet de son commentaire sur saint Luc, XI, 1 [1], comment Euthymius croyait que dans Matth., VI, le Seigneur avait enseigné à prier aux douze Apôtres, et que, dans Luc, XI, c'était un des 72 disciples qui avait donné occasion à la nouvelle instruction du Christ sur la prière. Ici toutefois Euthymius omet l'explication de chacune

1. P. G., t. CXXIX, 969.

des demandes du *Pater*. Dans Matth., VI, 11, au contraire, il en appelle, comme saint Chrysostome, au contexte qui n'a rien à faire ici, de telle sorte qu'au moins son argument (τοῦτο δὲ καὶ προϊὼν διὰ πλειόνων λόγων ἐπέταξε λέγων· Μὴ μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον) en faveur du sens exclusivement matériel ne prouve rien.

De la première moitié du XIIIe siècle, les *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* nous ont, dans le VIIe volume *(Juris ecclesiastici Græcorum paralipomena)*, reproduit le témoignage suivant de l'archevêque bulgare Demetrius Chomatianus :

« Καὶ ἀζύμοις, ὦ Ῥωμαῖοι, μετέχετε, ὑπὸ τὴν σκιὰν ἔτι τοῦ νόμου ἐστὲ καὶ τράπεζαν Ἰουδαίων ἐσθίετε, οὐχὶ δὲ Θεοῦ λογικὴν, ζῶσαν, καὶ ἡμεῖς τοῖς πεπιστευκόσιν ἀνθρώποις ἐπιούσιόν τε καὶ ὁμοούσιον, καθὼς τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον ἐξαιτεῖσθαι ἄνωθεν ἐδιδάχθητε. Τί γάρ ἐστιν ὁ ἐπιούσιος, εἰ μὴ ὅτι ὁ ἡμῖν ὁμοούσιος; ἕτερος δὲ οὐδεὶς ἐστιν ἡμῖν ὁμοούσιος ἄρτος, ἀλλ' ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ὡς ὁμοουσίου γενομένου ἡμῖν, κατὰ τὴν σάρκα τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος. Εἰ ἔμψυχός ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ ἡμετέρου φυράματος, ἣν ὁ Λόγος ἀνέλαβεν, ἄρα οὐ τὸν ἡμῖν ἐπιούσιον καὶ ὁμοούσιον ἄρτον ἐσθίετε, ἀζύμων μετέχοντες; τὰ γὰρ ἄζυμα δηλονότι καὶ ἄψυχα, ὡς καὶ αὐτὸ τῶν πραγμάτων ἡ φύσις ἐκδηλότερον διδάσκει... [1] ».

Ce sont là, il est vrai, de vaines subtilités, que Demetrius Chomatianus apporte contre l'usage du pain azyme dans la liturgie latine ; mais enfin la démonstration empruntée à la douteuse étymologie de l'ἐπιούσιος pris au sens eucharistique montre combien ce sens était alors généralement admis.

Mais ce qui a beaucoup plus d'intérêt que les textes que l'on vient de citer, c'est la confession de foi ortho-

1. Loc. cit. *Auctarium X. Altera epistola de eisdem azymis et sabbatis, tum de jejunio, de sacerdotum nuptiis et de plena liturgia in venerandis et sacris jejuniis*, col. 765-766.

doxe (ὁμολογία τῆς πίστεως) du métropolite de Kiew, Pierre Mogilas, qui, discutée et complétée en 1640 par un synode provincial de Kiew, fut, en 1642, par le Patriarche de Constantinople Parthenios, soumise de nouveau aux débats et à la discussion d'un synode réuni dans ce dessein à Jassy, et reçut en 1643 l'approbation des quatre Patriarches non unis. Comme l'affirme Jon Michalcescu *(Die Bekenntnisse... der grieschisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 22), la confession de Pierre Mogilas tient la première place parmi les confessions de foi de l'Eglise gréco-orientale.

Après la discussion des vérités de foi, on traite, dans la deuxième partie, de 63 questions et réponses sur la prière en général, le *Pater* en particulier et les huit béatitudes. A la XIX[e] question : Que comprend la quatrième demande ? la réponse est [1] : « En premier lieu, elle comprend notre nourriture surnaturelle de l'âme, qui est la parole de Dieu, de laquelle l'Ecriture dit *(Matt.*, IV, 4) : L'homme ne vit pas seulement de pain... En second lieu, elle comprend l'autre nourriture de l'âme, c'est-à-dire la communion du corps et du sang du Christ. Aussi le Seigneur dit-il à ce sujet : Ma chair est vraiment une nourriture... Et si nous voulons participer à ces deux nourritures nous aurons en nous le règne céleste de Dieu... En troisième lieu, appartient à cette demande, au mot « pain », tout ce qui est nécessaire pour vivre en ce monde... Le mot « aujourd'hui » désigne le temps de la vie présente... »

Il est à remarquer qu'on a exclu ici tout appel ou toute dérivation étymologique et qu'on n'utilise pour le commentaire que des textes scripturaires.

Cette interprétation officielle de l'Eglise non unie a pour nous une valeur historique d'autant plus grande qu'elle n'a été influencée par absolument aucun égard envers l'Eglise latine et qu'ainsi elle renferme les vues

1. *Loc. cit.*, p. 85-86.

de tout temps dominantes dans l'Eglise grecque. Si, en effet, d'autres nombreuses attestations patristiques de l'Eglise orientale sur le *Panem nostrum* peuvent m'être encore inconnues, il ne peut plus, d'après ce qui a été dit, rester aucun doute qu'en Orient, aussi bien avant qu'après le schisme, la prise au sens eucharistique de l'ἄρτος ἐπιούσιος, au moins comme sens littéral partiel, était opinion dominante. Il faut concéder que la dérivation ἐπιούσιος de οὐσία n'a pas été sans influence sur la persistance de cette manière de voir. Mais cette dérivation n'était ni générale ni décisive ; et si pourtant elle a été maintes fois maintenue à côté de l'autre dérivation, de ἐπιέναι, bien connue en Orient, c'était plus une conséquence qu'une cause de ce que l'on connaissait le caractère mystique de toute la prière et spécialement de cette demande, aussi bien que l'usage liturgique du *Pater*, caractère qui de plus ne précisait pas mais supposait le rapport avec l'Eucharistie. Enfin, il faudrait aussi appuyer sur ce fait que plusieurs Orientaux furent tenus éloignés de l'interprétation « notre pain quotidien ou notre pain pour le jour à venir », précisément par la cessation, qui eut lieu plus tôt en Orient, de la pratique de la communion quotidienne, ce qui ressort clairement de ce fait que ou bien ces Orientaux remontent à la façon de comprendre eschatologique et eucharistique (ἐπιούσιος = ὁ μέλλων) de saint Athanase, ou bien qu'ils unissent ensemble les deux dérivations, l'une pour le sens eucharistique, l'autre pour le sens matériel.

CHAPITRE XI

L'INTERPRÉTATION DU PANEM NOSTRUM DANS LES PARTIES EUROPÉENNES DU PATRIARCAT ROMAIN JUSQU'A SAINT AUGUSTIN

(Juvencus, Victorinus Afer, Hilaire de Poitiers, Ambroise, Chromatius, Jérôme).

Malheureusement, beaucoup de très anciens commentaires des Evangiles et du *Pater*, comme ceux de saint Hippolyte de Rome et de saint Victorin de Pettau, sont perdus, de sorte que les attestations patristiques immédiates pour l'interprétation primitive du *Panem nostrum* nous manquent pour Rome et le patriarcat romain hors l'Afrique. Mais qu'ici l'interprétation purement matérielle de la demande ne fût pas l'opinion dominante, nous devons le conclure déjà de l'accord parfait avec lequel tous les témoignages patristiques latins que nous avons encore jusqu'à saint Augustin et dans la suite aussi, insistent avant tout sur le caractère spirituel et eucharistique de la demande. Cet unisson doit être estimé d'autant plus haut que pendant cette période il règne aussi presque sans exception sur la dérivation plus exacte de ἐπιούσιος et sa traduction par *quotidianus*, que nous trouvions pareillement chez les anciens commentateurs africains du *Pater*. L'explication concise du *Panem nostrum* dans l'homélie liturgique et catéchétique sur le *Pater* attestée aussi à Rome *(Ordo Romanus* VII) et qui suppose le catéchuménat des

masses, a la même supériorité. Les témoignages, qui font directement allusion à l'Eucharistie, du poète espagnol Juvencus (vers 333) et du rhéteur romain Cajus Marius Victorinus (vers 360), ont déjà été donnés dans leur texte dans la première partie [1]. Vers ce même temps, l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* nous est attestée par saint Hilaire de Poitiers († 366). Il le fait d'une manière confuse dans son commentaire sur saint Matthieu, où, en renvoyant au commentaire de saint Cyprien et au « volumen aptissimum » de Tertullien, il se croit délivré de la nécessité de commenter le *Pater* [2]. Il fait ressortir expressément le sens eucharistique du *Panem nostrum*, dans un autre écrit perdu, duquel le IVe concile de Tolède (633) cite le passage suivant :

« Saint Hilaire, y lit-on, dit : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quid enim tam vult Deus, quam ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitæ et panis e cœlo ? Et quia quotidiana oratio est, quotidie quoque, ut detur, oratur [3]. »

Cette interprétation au sens eucharistique est attribuée à Dieu lui-même. La façon de s'exprimer est si précise et si générale (quotidie... oratur) qu'on n'affirmera pas sans motif qu'il s'agit ici, d'après la conviction du saint, du sens voulu directement par le Christ pour le *Panem nostrum*, et en même temps d'une interprétation déjà bien connue dès lors en Gaule.

Venons maintenant à saint Ambroise de Milan († 397). Indiquons d'abord de ce saint l'explication eucharistique, que l'on citera plus bas textuellement, du mot ἐπιούσιος, explication prise dans un ouvrage indubita-

1. P. 26-27.
2. P. L., t. IX, 943.
3. C. 10. Harduin, *Acta conciliorum*, t. III, 582.

blement authentique, le *lib.* V^us^ *de fide* (vers 377-379), III, 15.

Quelque jugement que l'on puisse porter sur l'auteur des *libri sex de Sacramentis*, il faut toutefois reconnaître à ce livre une dépendance certaine des écrits de saint Ambroise et en particulier de son *liber de Mysteriis*. Dans ce dernier ouvrage Ambroise ne commente pas, il est vrai, le *Pater*, mais il parle en un tel enchaînement de « la nourriture céleste quotidienne (des Juifs) et du pain de vie » [1] des chrétiens que cela fait songer au *Panem nostrum* du *Pater*, particulièrement si on porte en même temps son attention sur la liturgie ambrosienne avec les « mystères du *Pater* qu'il ne faut pas étourdiment communiquer [2] », et en outre sur mainte allusion du même Père de l'Eglise au sens eucharistique du *Panem nostrum* de cette prière. Dans son livre *De benedictionibus Patriarcharum* (c. IX, n° 38-39), sur le texte de *Gen.*, XLIX, 20 : *Aser pinguis panis ejus, et ipse dabit escam principibus*, nous lisons ce qui suit : « Hunc panem dedit (Dominus Jesus) apostolis, ut dividerent populo credentium hodieque dat nobis eum, quem ipse quotidie sacerdos consecrat suis verbis. Hic ergo panis factus est esca sanctorum [3]... » Du texte du *Panem nostrum* du *Pater* il n'y a que le mot « nostrum » qui soit resté ici sans commentaire, aussi n'est-il guère possible de considérer cette ressemblance comme purement accidentelle.

De même dans l'explication du psaume CXVIII, il faudrait considérer comme une allusion au *Panem nostrum* du *Pater* le passage suivant de la plume même du saint : « ... Christus mihi cibus... Non jam ad satietatem mei annuos exspecto proventus, Christus mihi quotidie ministratur... (n. 27). Panem de cœlo illum verum mihi servavit *Pater*. Mihi ille panis descendit de cœlo, qui vitam dat huic mundo. Non Judæis descendit,... sed populo Dei juniori descendit... (n. 28). Quid petis, Judæe, ut tribuat tibi panem (Joan., VI, 34), quem dat omnibus, dat quotidie, dat semper ? In te

1. C. 8, n. 47. P. L., t. XVI, 421.
2. « Cave, ne incaute Symboli vel Orationis Dominicæ divulges mysteria... » S. Ambros., *de Cain et Abel*, l. I, c. 9. P. L., t. XIV, 352-354.
3. P. L., t. XIV, 719-720.

ipso est, ut accipias hunc panem : accede ad hunc panem et accipies eum [1]... »

Le fait que saint Ambroise, dans le VIIe livre de son Commentaire de saint Luc (in c. XI, n. 87) [2], ne parle pas du tout de l'oraison dominicale, montre suffisamment que le saint a consacré à cette prière un commentaire particulier. Il n'y a rien de ce genre dans le commentaire sur saint Matthieu, et dans ses autres écrits on ne trouve aucune interprétation systématique du *Pater*. Cette situation précisément me paraît militer en faveur de l'authenticité substantielle des six livres *De sacramentis*. Dans son *Liber de instit. virg.* (cap. II, n. 10. P. L., t. XVI, 322) Ambroise dit, il est vrai, comme dans le livre sur Caïn et Abel : « Dominica oratio omnia comprehendit, quam vulgare non opus est ». Cela ne devait pourtant pas empêcher le saint d'expliquer oralement l'oraison dominicale en présence des compétents et des initiés. Ainsi comprenons-nous aussi pourquoi les *Libri sex de Sacramentis* qui, selon l'opinion de Morin [3] et de Bardenhewer, proviennent des prédications de saint Ambroise mises ensuite par écrit, ont recueilli aussi l'interprétation orale du *Pater*, tandis que Ambroise lui-même, dans son livre *De mysteriis* sans conclusion proprement dite, ne fait pas mention de l'Oraison dominicale, et se montre aussi très avare de paroles relativement au sacrement de l'autel, en même temps qu'il avertit « ne divulgetur (mysterium) quibus non convenit, ne garrula loquacitate dispergatur in perfidos [4] ». C'est à bon droit, de plus, que l'éditeur bénédictin, dans une note au bas de la page, sur le texte cité plus haut du *Liber de instit. virginis*, y fait remarquer qu'entre le deuxième chapitre de ce livre de saint Ambroise et le chapitre Ve (final) du VIe livre *de Sacramentis* ou la récapitulation du commentaire du *Pater* donné antérieurement, il y a la plus intime affinité et dépendance. Si Kihn *(Patrol*, II, 125) affirme : « Les Bénédictins se sont déjà prononcés pour l'inauthenticité (des six livres *de Sacr.)* », l'opinion de Morin se laisse pourtant très bien combiner avec

1. N. 26-29. P. L., t. XV, 1537-1538.
2. P. L., t. XV, 1809. A propos de la parabole de l'ami importun il dit : « Qui sunt isti tres panes, nisi mysterii cœlestis alimentum ?... Quis autem amicior nobis, quam qui pro nobis Corpus suum tradidit ? »
3. *Revue Bénéd.*, t. XII (1895), 386.
4. N. 55. P. L., t. XVI, 425.

l'opinion des anciens Bénédictins. Mabillon va jusqu'à dire de la liturgie Milanaise : « Certe pleræque (partes) fundamentum habent in libris de Sacramentis, qui Ambrosio tribuuntur [1]. » Il est possible aussi, selon Schermann et Rauschen, que le premier éditeur de ces six livres sur les Sacrements soit, non pas un tachygraphe des sermons, mais un imitateur et un compilateur, demeurant non loin de Milan, des écrits de saint Ambroise ; ainsi cet écrit a été composé, certainement, ou durant la vie ou après la mort du saint, d'après Rauschen [2] vraisemblablement entre 400 et 450 et certainement pas trop loin de Milan. Duchesne admet approximativement l'an 400. Nous pouvons donc avec raison insérer ici d'après ce livre l'explication du *Panem nostrum* du *Pater* [3].

N° 24. « Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Memini sermonis mei, cum de Sacramentis tractarem (cf. ultim. sententiam libri 3 et l. 4, cap. 4). Dixi vobis, quod ante verba Christi, quod offertur, panis dicatur ; ubi Christi verba deprompta fuerint, jam non panis dicitur, sed corpus appellatur. Quare ergo in oratione Dominica, quæ postea sequitur, ait : Panem nostrum ? Panem quidem dixit, sed ἐπιούσιον, hoc est supersubstantialem. Non iste panis est, qui vadit in corpus, sed ille panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. Ideo græce ἐπιούσιος dicitur ; Latinus autem hunc panem cotidianum dixit, quem Græci dicunt τὴν ἐπιούσιον ἡμέραν advenientem diem [4]. Ergo quod Latinus dixit et quod Græcus, utrumque utile videtur. Græcus utrumque uno sermone significavit, Latinus cotidianum dixit. (n. 25). Si cotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Græci in Oriente facere consueverunt ? Accipe cotidie, quod cotidie tibi prosit. Sic vive ut cotidie merearis accipere... Qui non meretur cotidie accipere, non meretur post annum accipere... Ergo tu audis, quod

1. *De liturg. Gallic.*, l. I, n. 7. P. L., t. LXXII, 115.
2. Florileg. patrist. VII, 93.
3. P. L., t. XVI, 471. L. V, c. 4, n. 24-26.
4. Ambros. *De fide*, l. III, c. 15, n. 127 (P. L., t. XVI, 639) : « An negare possunt (Ariani) οὐσίαν lectam, cum et panem ἐπιούσιον Dominus dixerit ?... Propterea ἐπιούσιος panis quod ex Verbi substantia substantiam virtutis manentis cordi et animæ subministret ; scriptum est enim : Et panis confirmat cor hominis. » L'identité du sens donné à ἐπιούσιος témoigne en faveur de l'authenticité substantielle du livre *De Sacramentis*.

quotiescumque offertur sacrificium, mors Domini, resurrectio Domini, elevatio Domini significetur et remissio peccatorum ; et panem istum vitæ non cotidianum adsumis ? Qui vulnus habet, medicinam requirit ; vulnus est, quia sub peccato sumus, medicina est cœleste et venerabile Sacramentum. (n. 26). Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Cotidie si accipis, cotidie tibi hodie est. Si tibi hodie est Christus, tibi cotidie resurgit... »

La mise en évidence de la double étymologie du mot ἐπιούσιος et l'union des traductions hiéronymiennes *supersubstantialem* et *cotidianum* malgré que l'on maintînt le sens « substantiel » (= qui animæ nostræ substantiam fulcit), en même temps qu'on ne prenait pas autrement en considération la Vulgate de saint Jérôme (383), montre toutefois que ces catéchèses faites aux adultes néophytes peuvent être au plus tôt de la dernière période de la vie de saint Ambroise.

Maintes circonstances qui y sont mentionnées, comme la rareté déjà des communions en Orient, et en même temps le commencement et à ce sujet le refroidissement de l'ardeur ancienne dans une partie de l'auditoire latin et des lecteurs de l'auteur, en outre le nombre encore très considérable des catéchumènes initiés au milieu de nombreux païens (V, 3, 14 ; VI, 3, 12 ; 4, 18 ; 5, 24) et l'absence de mention d'autres hérétiques que les Ariens [1] (VI, 2, 10), circonstances que Rauschen fait valoir pour assigner la composition entre 400 et 450, me semblent indiquer une période quelque peu antérieure, vers 385-397, et rendre vraisemblable, en dépit de tous les arguments contraires, que l'ouvrage soit en substance de saint Ambroise. Cela concorde avec la tradition qui, dès le IXe siècle, attribue expressément l'ouvrage à saint Ambroise. (Hincmar de Reims, Ratramne, voir Rauschen l. c. p. 92). Le critérium souvent subjectif de la diversité du style est, dans l'hypothèse d'une imitation libre faite par un étranger,

1. Si l'ouvrage était postérieur à 415, on mentionnerait, à propos de la grâce baptismale, les Pélagiens. Justement le Milanais Paul Diacre produisait en 411 au concile de Carthage plusieurs propositions de Celestius.

de catéchèses orales, de ceux dont il ne faut pas faire trop de cas. Rauschen lui-même défend à bon droit l'authenticité de l'écrit ambrosien « De mysteriis » (l. c. p. 73) contre l'objection tirée de la diversité du style, en arguant de la forme catéchétique qui fait moins ressortir le caractère oratoire. D'ailleurs, les six livres *De Sacramentis* sont beaucoup plus dans le ton familier et de conversation de la catéchèse que le livre *De mysteriis* rédigé par saint Ambroise lui-même dans l'intention de le publier. Rauschen croit qu'Ambroise enseigne *(De myst.*, c. 6) que le péché originel est effacé par la *lotio pedum*, et les péchés personnels par le Baptême, tandis que l'auteur du *De Sacram.* ne répète pas le premier point. Il n'en est toutefois pas ainsi. Même l'auteur du *De Sacram.* dit (III, 1, 7) : « Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis. » Mais avec saint Ambroise il entend par là le « lubricum delinquendi », c'est-à-dire la concupiscence qui survit encore au Baptême. C'est ainsi qu'Ambroise comprend l' « iniquitas calcanei » *(in ps.* XLVIII, n. 8) et aussi l'équivoque « hæreditaria peccata », *(De myst.*, 6, 32). Ailleurs il parle aussi d'un péché héréditaire proprement dit (successionis culpa, *Apologia David*, II, c. 12, n. 71), qui appartient dans un bon sens aux « propria peccata », non, il est vrai, aux péchés personnels, et qui pour ce motif est pardonné dans le Baptême. Comment Ambroise pourrait-il, autrement, dire du Baptême qu'il est une vraie *regeneratio (De myst.*, II, VII, etc.) ? Cf. aussi les textes cités dans l'Histoire des dogmes de Schwane (II, 486 sq.).

A ce point, il est certain en tout cas que, aussi bien Ambroise que l'auteur des six livres sur les Sacrements, sont complètement d'accord dans leur enseignement, et notamment aussi sur l'interprétation eucharistique à donner au *Panem nostrum* du *Pater*. Dans les écrits publiés sous le nom de saint Ambroise on ne trouve du *Panem nostrum* que l'interprétation au sens eucharistique. Ce fait nous montre clairement que saint Ambroise a recueilli ce sens comme le sens littéral inspiré que le Christ lui-même s'était proposé.

Comme appendice, indiquons une hymne du matin, attribuée à saint Ambroise, publiée pour la première fois par Grimm d'après un *Codex Oxon.* (dans Migne, t. XVII, 1232, la XXIXe) : « Deus qui cœli lumen es. » Les quatre dernières strophes qui viennent après une doxologie, et qui formaient peut-être par elles-mêmes une hymne indépendante, sont une paraphrase du *Pater* dont la quatrième demande est ainsi périphrasée :

Panem nostrum quotidie
De te edendum tribue.

L'expression « de te edendum » convient aussi bien au sens eucharistique et spirituel qu'au sens matériel partiel du *Panem nostrum* ; et le contexte n'offre aucun point d'appui pour restreindre d'une façon quelconque cette manière de comprendre. L'hymne ne figure pas parmi les chants ambrosiens reconnus authentiques par Dres et par d'autres récents hymnologues.

Chronologiquement, à côté de saint Ambroise se place saint Chromatius, évêque d'Aquilée († 407). Dans son traité XIVe sur le c. VI de l'évangile de saint Matthieu [1] il commente le *Pater* et il écrit à propos du *Panem nostrum* :

« Duplici modo hoc Domini dictum intelligimus. Primum, ut non aliud quam quotidianum victum postulemus. Non enim jubemur divitias petere aut affluentiam sæcularium rerum, sed panem quotidianum, quod Christianis fide viventibus ad præsentem vitam solummodo necessarium est, dicente Apostolo : Habentes victum et tegumentum his contenti simus. Id ipsum quoque et Salomon evidenter ostendit : Usus, inquit, hominis panis, aqua et vestimentum *(Eccli.*, XXIX, 28). Sed cum dicimus hodie, docemur de præsenti tantum die, non de omni vitæ tempore cogitare, ne mens nostra sæculari sollicitudine occupetur ; secundum quod ipse Dominus alio loco aperte demonstrat, dicendo : Nolite cogitare de crastino ; crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi *(Matth.*, VI, 34).

1. P. L., t. XX, 360-1.

Hoc autem spiritualiter nobis præceptum esse debemus advertere, ut panem quotidianum petamus, id est, panem illum cœlestem et spiritalem, quem quotidie ad medelam animæ et spem æternæ salutis accipimus, de quo ait Dominus in Evangelio : Panis cælestis caro mea est, quam ego dabo pro mundi hujus vita. Et hunc ergo panem quotidie postulare jubemur : id est, ut præstante Domini misericordia quotidie panem accipere Corporis Domini mereamur. Ait enim sanctus Apostolus : Probet autem se ipsum homo et sic de pane Domini manducet et de calice bibat. Et iterum : Qui manducat panem Domini indigne et calicem bibit, reus erit Corporis et Sanguinis Domini. Unde non immerito semper orare debemus, ut hunc panem cœlestem quotidie mereamur accipere, ne aliquo interveniente peccato a Corpore Domini separemur [1]. »

Comme il ressort des derniers mots, l'interprétation eucharistique de saint Cyprien, mise en évidence aussi par saint Hilaire et plus tard par saint Augustin et beaucoup d'autres exégètes, était devenue presque générale en Occident. Chromatius réunit pareillement la double interprétation, matérielle et spirituelle eucharistique. Et si, avec beaucoup d'autres Pères, il parle ici d'un sens spirituel (hoc nobis spiritaliter præceptum esse debemus advertere), le texte montre que cela ne doit pas être pris dans le sens métaphorique ou typique, mais dans le sens spirituel partiel du sens littéral directement et immédiatement inspiré.

***

Quelques remarques complémentaires sur les attestations de saint Jérôme († 420) citées déjà en partie dans la première section pourront former la conclusion de ce chapitre. Saint Jérôme parle de notre texte en cinq

1. Sur le rapport entre cette explication de saint Chromatius et l'ancienne homélie liturgique sur le *Pater*, voir ci-dessous dans la III[e] partie.

endroits. C'est dans son commentaire, de 398, sur l'évangile de saint Matthieu [1] qu'il traite le plus amplement du *Panem nostrum*. Lui-même admet le sens spirituel et eucharistique de la demande, et il explique en conséquence l'ἐπιούσιον aussi bien d'après l'une que d'après l'autre étymologie de ce mot.

Sans modifier sa propre opinion, il continue : « Alii simpliciter putant, secundum Apostoli sermonem dicentis : Habentes victum et vestitum his contenti simus, de præsenti tantum cibo sanctos curam agere. Unde et in posterioribus sit præceptum : Nolite cogitare de crastino. » Qui sont bien ces *alii* ? Jérôme nous offre malheureusement trop peu de points d'appui pour le découvrir. Dans la préface de son commentaire (col. 20) il se lamente à son ami Eusèbe de Crémone sur la difficulté d'exécuter en 14 jours ce travail exégétique. « D'abord, dit-il, il y a beaucoup de difficulté à lire tous ceux qui ont commenté les Evangiles. » Il avoue ensuite qu'il a lu avant tout les ouvrages d'Origène sur ce sujet, de plus les commentaires de Théophile d'Antioche, du martyr Hippolyte, de Théodore d'Héraclée et d'Apollinaire de Laodicée ainsi que de Didyme d'Alexandrie. Parmi les latins il mentionne les ouvrages de saint Hilaire, de Victorin et de Fortunatianus (al. Fortunatus). Sur ces derniers il énonce cette appréciation : « Ex quibus etiamsi parva caperem, dignum aliquid memoria scriberetur ». Toutefois le manque de temps et une maladie de trois mois, de laquelle il réchappe à peine, le contraignent à se contenter pour l'instant d'un court « commentaire historique », « omissa auctoritate veterum, quos nec legendi nec sequendi mihi facultas data est ». Il ne put malheureusement remplir sa promesse conditionnelle de donner plus tard un commentaire complet. Jusqu'ici, il m'a été impossible de trouver dans les fragments des commentateurs cités ci-dessus un témoignage en faveur de l'interprétation purement matérielle du *Panem nostrum*.

Déjà dans le Commentaire sur l'épître de saint Paul à Tite, écrit avant 392 (voir *De viris ill.*, c. 135), Jérôme souligne, à l'occasion de l'expression λαὸν περιούσιον (c. II, 14),

1. P. L., t. XXVI, 44 ; voir plus haut, p. 28.

la signification exclusivement eucharistique de ἄρτος ἐπιούσιος. Il écrit : « Unde et illud quod in Evangelio secundum Latinos scriptum est : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, melius in Græco habetur : Panem nostrum ἐπιούσιον, id est, præcipuum, egregium, peculiarem, eum videlicet, qui de cœlo descendens ait : Ego sum panis qui de cœlo descendi. Absit quippe, ut nos, qui in crastinum cogitare prohibemur, de pane isto, qui post paululum concoquendus et abjiciendus est in secessum, in prece Dominica rogare jubeamur. Nec multum differt inter ἐπιούσιον et περιούσιον. Præpositio enim tantummodo est mutata, non verbum. Quidam ἐπιούσιον existimant in oratione Dominica panem dictum, quod super omnes οὐσίας sit, hoc est super universas substantias. Quod si accipitur, non multum ab eo sensu differt, quem exposuimus. Quidquid enim egregium est et præcipium, extra omnia est et super omnia. »

La dernière explication que Jérôme attribue à plusieurs (quidam... existimant), ne m'est apparue nulle part dans les œuvres conservées des Pères antéhiéronymiens. Elle a donc bien dû se trouver dans quelques écrits perdus des exégètes mentionnés dans la préface du commentaire sur saint Matthieu. La récusation si résolue de l'interprétation principalement ou exclusivement matérielle du *Panem nostrum* (absit, ut... rogare jubeamur) montre, en dehors d'une dépendance certaine des explications de saint Cyrille de Jérusalem et d'Origène, encore deux choses : 1° la ferme conviction du saint sur le sens eucharistique directement inspiré de cette demande, de sorte que l'objection que l'on m'avait faite une fois, que notre saint aurait eu à ce sujet quelque hésitation, est tout à fait injustifiée, ce qui est aussi abondamment confirmé par les autres attestations fournies par ses œuvres ; 2° cette récusation si décidée de la part du « Doctor maximus in exponendis sacris Scripturis » suppose aussi déjà une tradition ecclésiastique ferme,

car le très érudit saint Jérôme s'en tenait strictement dans l'explication du sens littéral de la Sainte Ecriture au principe de la Tradition [1].

Jérôme montre la même décision en faveur de l'interprétation spirituelle et eucharistique de notre texte dans le commentaire sur Ezéchiel [2], composé pendant les années 411-415, avec, cette différence, toutefois, qu'ici il dégage de nouveau les deux étymologies du mot ἐπιούσιος.

A propos d'*Ezéch.*, XVIII, 7 : « (Si justus)... panem suum esurienti dederit », il écrit : « ... Melius autem est, ut intelligamus panem justi eum esse, qui dicit : Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi ; et quem in oratione nobis tribui deprecamur : Panem nostrum substantivum sive superventurum da nobis ; ut quem postea semper accepturi sumus, in præsenti seculo quotidie mereamur accipere. Hunc panem justus esurientibus tribuit, de quibus scriptum est : Beati qui esuriunt et sitiunt. Quia qui justus est, communem omnium panem suum facit proprium, qui defecerat in Judæa, propheta dicente : Auferam ab eis fortitudinem sive baculum panis. Hoc quod loquimur (c'est-à-dire la parole de Dieu), si tamen Christi sumus, immo quod propheta commemorat, panis credentium est et esurientium. Qui omnino non dandus est his, qui manducaverunt et saturati sunt et incrassati calcitraverunt, de quibus dicitur : Væ qui saturati estis nunc, quia esurietis, ne evomant illum, dicente Salomone : Evomet enim et contaminabit sermones tuos bonos. Quod aliis verbis Salvator loquitur : Ne detis sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos. »

Qu'on distingue bien ici entre l'interprétation spirituelle et métaphorique des paroles d'Ezéchiel (XVIII, 7) et le sens spirituel et eucharistique, qui y est entremêlé, de la quatrième demande du *Pater*.

En quatrième lieu nous renvoyons aux paroles de saint

1. Cf. *in Dan.*, XI, 45 (P. L., t. XXV, 575).
2. *Lib.* VI, c. 18. P. L., t. XXV, 175.

Jérôme extraites du Dialogue contre Pélage *(lib.*, III, c. 15. P. L., t. XXIII, 613) composé en 415. Ici aussi le saint mentionne les deux étymologies et traductions : « Panem quotidianum sive super omnes substantias venturum Apostoli deprecantur, ut digni sint assumptione Corporis Christi », dans le sens directement eucharistique ; et il considère cette demande comme la prière quotidienne enseignée par le Christ afin de se préparer à la sainte communion, pendant le sacrifice de la Messe (sic docuit Christus Apostolos suos, ut quotidie in Corporis illius sacrificio credentes audeant loqui : Pater noster...). Le fait que Jérôme, sans apporter d'autre preuve en faveur du sens eucharistique de cette demande, argumente de là directement contre la justification par soi-même des Pélagiens, montre à son tour que ce sens était généralement et fermement reçu, et que c'eût été vain que Pélage en appelât à une interprétation purement matérielle du *Panem nostrum.* De la part de saint Jérôme toute hésitation est ici tellement exclue que l'interprétation eucharistique lui paraît être manifestement le sens littéral tel qu'il a été voulu directement par le Christ et qu'il ressort de la demande.

Le cinquième témoignage du saint sur ce sujet est le passage donné plus haut [1] de l'explication du ps. CXXXV. Jérôme lui-même, dans son Apologie contre Rufin (l. I, 19), en 402, reconnaît comme sa propriété ces *Commentarioli in psalmos* découverts de nouveau par Morin. De tous ces témoignages résulte jusqu'à l'évidence combien Jérôme était convaincu du sens littéral spirituel et eucharistique du *Panem nostrum,* et avec quelle sincérité et quelle impartialité il exprimait sa conviction, sans ignorer le moins du monde les opinions opposées. Son témoignage toujours constant en faveur du caractère

1. Voir p. 28.

eucharistique du *Panem nostrum* est d'autant plus précieux que, plus que les autres attestations patristiques, il vaut aussi bien pour l'Orient que pour l'Occident. Que si maintenant Jérôme, en tenant constamment ferme pour le sens eucharistique, a souligné davantage les traductions *supersubstantialis* ou *substantivus* et l'interprétation temporelle au sens eschatologique qu'il n'a fait pour la traduction traditionnelle *quotidianum*, qu'il admet aussi d'ailleurs (Luc, XI, 3, *Dial. adv. Pel.* III, 15), il ne faut pas prendre cela pour un coup de force afin d'imposer l'interprétation eucharistique, mais le saint, par suite de ses manières de voir quelque peu rigoristes, avait de nombreux scrupules contre la communion quotidienne de tous les chrétiens ; et ces scrupules souvent exprimés (*Liber apolog. ad Pammachium contra Jovin.* seu *ep.* XLVIII. P. L., t. XXII, 506) ont pu lui faire préférer aussi une autre traduction que *quotidianum*.

Comme appendice, mentionnons encore, pour finir, une *Expositio quattuor Evangeliorum*, de moindre valeur, et faussement attribuée à saint Jérôme, dans laquelle nous lisons de même, à propos de Matth., VI, 11, une brève interprétation eucharistique de notre texte [1]. L'ouvrage apocryphe qui a pour titre la note : « De brevi Proverbio edita Hieronymi presbyteri » a été à tort dans la suite attribué à l'exégète Walafrid Strabon.

1. P. L., t. XXX, 565.

CHAPITRE XII

NOMBREUX TEXTES DE SAINT AUGUSTIN SUR LE « PANEM NOSTRUM »

Aucun des saints Pères n'a plus fréquemment commenté la quatrième demande, comme en général tout le *Pater*, que saint Augustin ; et cependant personne n'a été, relativement au *Panem nostrum*, compris aussi superficiellement que le grand évêque et Docteur de l'Eglise d'Afrique. Afin de découvrir d'une manière objective et non tendancieuse ses opinions à ce sujet, je veux renvoyer à chacune des explications du saint que j'ai pu trouver et en tirer comme conclusion quelques déductions qui forcent la conviction. Dans le dénombrement de ces passages, je suis le plus souvent l'ordre de Migne.

a) Dans la lettre 130, de l'an 411 ou 412, à la veuve Proba, sur la manière de prier, Augustin explique, au chap. XI (n. 21) brièvement tout le *Pater*. Au sujet de notre demande il écrit :

« Cum dicimus : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, per id, quod dicitur hodie, significatur hoc tempore, ubi vel illam sufficientiam petimus, a parte, quæ excellit, id est, nomine panis totam significantes ; vel Sacramentum fidelium, quod in hoc tempore necessarium est, non tamen ad hujus temporis, sed ad illam æternam felicitatem assequendam. » (P. L., t. XXXIII, 502).

Ici nous avons donc le sens matériel lié par la double particule *vel-vel* avec l'interprétation au sens eucharistique. La particule disjonctive *vel-vel* n'a pas, de soi, valeur

d'exclusion. Nous trouvons en outre des textes augustiniens dans lesquels les deux ou trois sens partiels du *Panem nostrum* sont combinés copulativement les uns dans les autres, ainsi avons-nous pleinement le droit, d'après le principe : Minus clara per clariora sunt explicanda, de constater ici aussi deux sens partiels.

Dans le chapitre suivant (XII, n. 22) saint Augustin montre par quelques exemples tirés des psaumes comment toutes les autres prières sont comprises dans les sept demandes du *Pater* ; il dit entre autres : « Qui dicit : Paupertatem et divitias ne dederis mihi, quid aliud dicit quam : Panem n. quot. d. n. h. » Il ne s'agit ici naturellement que de l'un des sens partiels compris dans le sens plein du *Panem nostrum* indiqué dans le chapitre antérieur.

Pourtant on lit, avec stupéfaction, par exemple dans le commentaire de Maldonat sur saint Matthieu [1], qui ignore le texte principal du chapitre XI de cette lettre et de dix autres textes, et qui en appelle simplement au chap. XII de la lettre *ad Probam* et à un passage également sans importance du *Lib. I locutionum in Gen.*, c. 93 : « Itaque probabilius est, quod idem Augustinus cum multis aliis Patribus dixit, panem hoc loco nostrum et supersubstantialem omnem necessarium cibum appellari ». Ce « necessarius cibus » on l'interprète plus loin exclusivement du pain corporel. On ne trouve pas dans les œuvres authentiques de saint Augustin « supersubstantialem ». Quant à la commode mais pas du tout objective amplification collective des récentes éditions de Maldonat « cum multis aliis Patribus », les plus anciens éditeurs de Maldonat (1re à 4e édit.) ont au moins jugé convenable de laisser en place dans chaque cas l'indication de lieu du petit nombre de textes des Pères cités par Maldonat lui-même à l'appui du sens purement matériel du

1. Editio tertia emendatissima (Martin) 1862, Moguntiæ, t. I, p. 98 *a*. Même dans les éditions antérieures de Maldonat le texte de ce passage touchant ces deux « obiter dicta » de saint Augustin n'est pas du tout changé. Voir ci-dessous, IIIe part., chap. XVIII.

Panem nostrum. Ce sont les textes connus de saint Basile, de saint Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, Pseudo-Chrysostome ou de l'auteur de l'*Opus imperfectum* et de Théodoret. Les deux derniers, comme nous l'avons vu plus haut, ne se sont pas déclarés une seule fois les défenseurs du sens purement matériel. Ainsi les « multi alii Patres » se réduisent à trois ou quatre, parmi lesquels, à son tour, seul saint Grégoire de Nysse exclut formellement le sens partiel spirituel et eucharistique.

b) Mettons en second lieu la courte citation que l'on vient de mentionner de l'écrit *In heptateuchum locutionum libri* VII, composé vers 419, et dont le premier livre comprend les *locutiones de Genesi*. Sur l'expression de *Genèse*, XXXIX, 6 [1] : « Et nesciebat quæ circa eum erant (nihil) præter panem, quem ipse edebat », saint Augustin fait cette brève remarque : « Per panem utique omnia intelligi voluit ad victum ejus pertinentia ; unde pro quotidiano victu panis solus positus intelligitur in oratione Dominica. » Que nous ayons ici une preuve en faveur du sens matériel inclus dans le *Panem nostrum* au moins d'après l'opinion postérieure [2] de saint Augustin, c'est ce que nul ne contestera. Il est impossible de tirer de ce texte une conclusion plus étendue. Abstraction faite de nombreux commentaires eucharistiques du même texte que nous devons à la plume du saint, il faut pourtant remarquer que nous-mêmes nous pouvons, dans notre opinion, souscrire parfaitement à ces explications d'Augustin, et que, spécialement dans ce cas *de Gen.*, XXXIX, 6, il n'y avait aucun motif de mentionner un autre sens partiel du *Panem nostrum* que le sens matériel.

c) Dès l'an 393 environ (*Retract.*, I, 19) Augustin

1. P. L., t. XXXIV, 496.
2. Dans le II[e] livre *De serm. Domini in monte.* comme nous le verrons également, Augustin avait mis en doute même le sens matériel.

écrivit les deux livres *De sermone Domini in monte secundum Matthæum* (P. L., t. XXXIV, 1229-1308). Son explication du *Panem nostrum* qui remplit deux colonnes dans Migne (col. 1280-1 et 1285-6) a été donnée en abrégé à la fin de la première partie de cet écrit. Après l'indication disjonctive du triple sens littéral *(aut-aut-aut)*, saint Augustin discute la question : lequel des trois sens est le plus recommandable (quid sit probabilius). Contre le sens matériel il fait valoir le *Nolite solliciti esse* ; en même temps il souligne comment le Sauveur, à son *Quærite primum*, ajoute expressément : *Hæc omnia apponentur vobis*, sans donner l'ordre de demander encore spécialement le bien terrestre.

Qu'aux yeux du saint lui-même cette objection n'urge pas trop, nous le voyons déjà par les attestations données sous *a)* et *b)* et de même par la remarque finale d'Augustin à cet endroit, où il recommande simultanément le triple sens littéral du *Panem nostrum* pour le cas où l'on ne veut pas exclure le sens matériel et le sens eucharistique. Lui-même se prononce pour ce dernier point de vue, et en de nombreux autres textes, comme nous le verrons. Par conséquent, l'objection que l'on vient d'alléguer garde, d'après Augustin, sa pleine force, au cas où l'on n'admettrait *que* le sens matériel du *Panem nostrum*.

Il y a quelque chose d'analogue, d'après saint Augustin, relativement au sens purement eucharistique. Ici aussi le saint soulève une double difficulté, une d'ordre pratique et une d'ordre exégétique. Pour les Orientaux qui, avec la permission de leurs supérieurs spirituels, ne communient que rarement, la communion ne serait pas en fait le « pain quotidien ». Cette difficulté d'ordre pratique, Augustin ne la mentionne toutefois qu'en passant, sans la reconnaître formellement comme solide. Il insiste plus sur la prétendue impossibilité de pouvoir réaliser encore le même jour les mots « da nobis hodie » dans ce sens eucharistique après la réception de la sainte communion. Cependant cette difficulté aussi est pour lui facile à résoudre. Il propose déjà ici une solution reposant sur la synthèse des trois sens partiels de la demande.

Il en donne une autre encore plus excellente dans les textes que l'on mentionnera bientôt, où il s'approprie l'opinion de saint Cyprien et où il trouve exprimée dans le sens partiel spirituel et eucharistique du *Panem nostrum* la demande de la grâce de persévérance ou bien l'union constante par la grâce avec le Sauveur présent dans l'Eucharistie. En réalité, cette difficulté n'est, elle aussi, qu'une difficulté de méthode, car si on l'urge elle vaut aussi bien contre le sens matériel et le sens purement spirituel. Nous pouvons donc réciter le *Pater* le soir après le repas et immédiatement avant le sommeil aussi bien qu'à un autre moment de la journée ; et cependant il ne sera pas nécessaire qu'on nous donne ensuite, le même jour, le pain quotidien du corps ou une nouvelle nourriture de l'âme. De fait, dans tous les autres textes que nous possédons de lui sur ce sujet, saint Augustin ignore cette dernière difficulté.

Après avoir mentionné ces difficultés apparentes contre l'acception du sens matériel et eucharistique, Augustin tire cette conclusion : « Restat igitur, ut quotidianum panem accipiamus spiritualem, præcepta scilicet divina, quæ quotidie oportet meditari et operari. Nam de ipsis Dominus dicit : Operamini escam quæ non corrumpitur... » Ici il prend aussi le « da nobis hodie » dans un sens quelque peu plus large : « Quamdiu dicitur hodie, id est, in hac temporali vita », sans toutefois faire attention en apparence que, par une telle explication de l'*hodie*, la difficulté soulevée contre le sens eucharistique était, elle aussi, résolue complètement. Mais c'est à bon droit qu'il veut en tout cas exclure du sens littéral direct du *Panem nostrum* le pain de la vie éternelle dans la bienheureuse contemplation de Dieu, comme il l'expose plus amplement encore en jetant un coup d'œil rétrospectif sur l'Oraison dominicale. Dans cet aperçu il distingue le pain qu'il faut péniblement rompre et mâcher ici-bas, du breuvage agréable de la félicité éternelle.

Il faudrait toutefois remarquer qu'Augustin, en donnant la préférence au sens spirituel pour la quatrième demande du *Pater*, est obligé d'admettre aussi comme y étant nécessairement inclus le sens partiel eucharistique, tout comme le Christ se nomme lui-même « panis vitæ »

(*Jean*, VI). « Les préceptes divins et la parole de Dieu », que le saint entend sous ce sens, s'étendent aussi excellemment à la nourriture spirituelle des âmes (*Jean*, VI, 54) ; et les grâces quotidiennes qu'on demande pareillement ici doivent, d'après le plan de Dieu, être considérées principalement comme le fruit de la sainte communion incluant en soi tous les mérites de la Rédemption du Christ. En outre, il pouvait difficilement échapper à saint Augustin, que le sens purement spirituel, en tant qu'il signifie les secours de la grâce entendus seulement par manière de métaphore comme nourriture de l'âme, est plus éloigné et donc aussi certainement plus subordonné que le sens eucharistique, qui exprime immédiatement ce qui est la « vraie nourriture des âmes ».

Cette connaissance put fournir au saint l'occasion de faire la remarque finale qui embrasse les trois sens partiels :

« Si quis autem etiam de victu corporis necessario vel de Sacramento Dominici Corporis istam sententiam vult accipere, oportet ut conjuncte accipiantur omnia tria : ut scilicet quotidianum panem simul petamus et necessarium corpori et sacratum visibilem et invisibilem verbi Dei. »

Augustin lui-même fait sienne cette explication synthétique, non seulement dans d'autres textes mais en partie déjà dans l'aperçu rétrospectif qui suit cette explication du *Pater* (c. X, n. 37, col. 1285), où il met en évidence la division du *Pater* en deux parties et dit :

« Reliqua vero quatuor, quæ petimus, ad temporalem istam vitam pertinere mihi videntur. Quorum primum est : Panem n. quot. da nobis hodie. Hoc ipso enim, quod dictus est quotidianus panis, sive spiritualis significetur, sive in Sacramento aut in victu isto visibilis, ad hoc tempus pertinet, quod appellavit hodie, non quia spiritualis cibus non est

sempiternus, sed quia iste qui quotidianus dictus est in Scripturis, sive in strepitu sermonis, sive quibusque temporalibus signis exhibetur animæ ; quæ omnia tunc utique non erunt, cum omnes erunt docibiles Dei *(Is.*, LIV, 13 ; *Joan.* VI, 45) et ipsam ineffabilem lucem veritatis non motu corporum significantes, sed puritate mentis haurientes. Nam fortasse et propterea panis dictus est, non potus, quia panis frangendo atque mandendo in alimentum convertitur, sicut Scripturæ aperiendo et disserendo animam pascunt ; potus vero paratus, sicuti est, transit in corpus ; ut isto tempore panis sit veritas, cum quotidianus panis dicitur ; tunc autem potus, cum nullo labore disputandi et sermocinandi, quasi frangendi atque mandendi opus erit, sed solo haustu sinceræ atque perspicuæ veritatis ».

Les textes suivants d'Augustin prouveront que les observations faites à cette explication très détaillée et souvent très réussie proviennent de points de vue qui ne sont pas purement subjectifs, mais qu'elles furent dictées par la nécessité de mettre d'accord le plus possible les uns avec les autres les divers témoignages du Docteur de l'Eglise africain.

d) Ce sont d'abord les attestations de quatre sermons de saint Augustin *De Oratione Dominica ad Competentes*. Partout ici il rattache le triple sens partiel du *Panem nostrum* à un sens complet et adéquat, et le plus souvent d'une manière tout à fait catégorique et copulative, de sorte que pour juger les attestations, souvent d'ailleurs, hésitantes entre tel et tel sens, nous avons besoin d'appliquer le principe : Minus clara explicanda sunt per clariora. Les pensées que saint Augustin développe ici sont souvent très originales et pratiques de sorte qu'il vaut la peine de les insérer ici.

Dans le sermo 56 *(De Scripturis*, P. L., t. XXXVIII, 380 sq.) on lit, à propos du *Panem nostrum* : « Ici nous prions déjà évidemment pour nous-mêmes. Quand tu dis : Que votre

nom soit sanctifié, il faut t'expliquer d'abord que tu pries pour toi, non pour Dieu. Quand tu dis : Que votre volonté soit faite, il est nécessaire aussi de te l'expliquer pour que tu ne croies point souhaiter à Dieu du bien, par ce « que votre volonté soit faite », au lieu de le demander pour toi. Quand tu dis : Que votre règne arrive, on est aussi obligé de te l'expliquer, pour que tu ne croies pas que ce soit en faveur de Dieu que tu souhaites son règne. Toutefois, depuis ici et jusqu'à la fin de la prière il devient tout à fait évident que nous prions Dieu pour nous. Tu dis : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, ainsi tu te reconnais comme le mendiant de Dieu. Mais ne rougis pas ; quelque riche qu'on puisse être sur la terre on est encore le mendiant de Dieu. Le mendiant se tient devant la maison du riche ; mais le riche aussi se tient devant la maison du grand riche. On lui demande, et de son côté il demande. S'il n'avait pas besoin il n'assourdirait pas Dieu de ses prières. Et de quoi le riche a-t-il besoin ? J'ose le dire : le riche a besoin même du pain quotidien. Pourquoi donc a-t-il de tout en abondance ? Pourquoi sinon parce que Dieu l'a donné ? Qu'aura-t-il si Dieu retire sa main ? N'y en a-t-il pas beaucoup qui se sont endormis riches et se sont levés pauvres ? Et celui qui ne manque de rien, il le doit à la miséricorde de Dieu, mais non à sa propre puissance.

Mais, mes très chers, ce pain qui rassasie le corps et qui fortifie chaque jour à nouveau la chair, ce pain Dieu le donne, comme vous voyez, non seulement à ceux qui le louent, mais aussi à ceux qui le blasphèment, lui qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Le loues-tu, il te nourrit ; le blasphèmes-tu, il te nourrit encore. Il t'attend pour que tu fasses pénitence ; mais si tu ne te corriges pas, il te condamne. Puis donc que les bons aussi bien que les méchants reçoivent de Dieu ce pain, que penses-tu, n'est-ce pas là donner le pain que les enfants demandent et duquel le Seigneur dit dans l'Evangile : Il n'est pas bon d'enlever le pain des enfants et de le jeter aux chiens ? Très certainement. Quel est ce pain ? Et pourquoi le nomme-t-on pain quotidien ? Celui-là aussi est nécessaire (le pain du corps). Sans lui nous ne pouvons pas vivre. Sans pain cela ne va pas. C'est de l'effronterie de demander à Dieu des richesses ; mais il n'y en a pas à demander le pain

quotidien. Autre chose sont les vaines frivolités, et autre chose le nécessaire de la vie.

Toutefois, si ce pain visible et saisissable est donné aussi bien aux bons qu'aux méchants, il y a (en outre) un pain (particulier) que demandent les enfants (le *Pater* est la prière des enfants). Ce pain, c'est la parole de Dieu qui nous est octroyée (erogatur) chaque jour sur notre demande. Celui-là est *notre* pain quotidien : ce n'est pas le corps qui en vit, c'est l'esprit. Il est nécessaire aussi maintenant, tant que nous sommes ouvriers à la vigne. Car il doit deux choses à l'ouvrier celui qui l'embauche pour sa vigne : la nourriture, pour qu'il ne s'épuise pas, le salaire, pour qu'il se réjouisse. Notre nourriture quotidienne ici-bas, c'est la parole de Dieu qui est constamment accordée dans l'église à sa prière. Notre salaire, après le travail, c'est la vie éternelle.

D'un autre côté, si par « notre pain quotidien » tu entends ce que les fidèles reçoivent, ce que vous aussi vous recevrez après le Baptême ; nous prions et nous disons aussi à bon droit : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, afin que nous vivions de telle sorte que nous ne nous séparions pas de cet autel.

e) Dans le sermon suivant, le 57e, *De oratione Dominica ad Competentes*, Augustin s'occupe à peu près également des trois sens du *Panem nostrum*.

« Il reste les demandes pour cette vie de notre pèlerinage. Voici donc la suite : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Donnez l'éternel, donnez le temporel. Vous avez promis le règne ; ne refusez pas l'assistance. Auprès de vous, vous donnerez la gloire éternelle, ici-bas donnez la nourriture temporelle. C'est pour cela le quotidien, c'est pour cela le aujourd'hui, c'est-à-dire en ce temps. Quand cette vie sera terminée, demanderons-nous encore le pain quotidien ? Alors il n'y aura plus de quotidien, mais le aujourd'hui. Maintenant on dit quotidien quand, un jour fini, un autre jour suit. Dira-t-on quotidien quand il n'y aura qu'un seul jour, le jour éternel ?

Il n'y a pas de doute que cette demande relativement au pain quotidien se doit entendre de deux manières : soit de la

nécessité de ce qu'il faut à notre corps pour la vie, soit de la nécessité de la nourriture spirituelle. Aux besoins corporels appartient aussi le vêtir, mais la partie est prise pour le tout (synecdoche). Quand nous demandons le pain nous obtenons tout.

Les fidèles connaissent aussi la nourriture spirituelle, et vous aussi devez apprendre à la connaître et la recevoir à l'autel de Dieu. Cela aussi c'est le pain quotidien nécessaire pour cette vie. Recevrons-nous l'Eucharistie quand nous viendrons au Christ et que nous commencerons à régner avec lui dans l'éternité ? Ainsi l'Eucharistie est notre pain quotidien ; mais recevons-là de telle manière que nous soyons restaurés non seulement dans notre corps mais dans notre âme. Car c'est là précisément la force qui s'y manifeste, l'unité, de sorte que incorporés à son corps, devenus ses membres, nous soyons ce que nous recevons. Alors ce sera en vérité notre pain quotidien.

Ce que je vous dis aussi est le pain quotidien ; et les lectures que vous entendez chaque jour dans l'église sont du pain quotidien ; les cantiques de louange que vous entendez et que vous chantez sont du pain quotidien. Cela est, en effet, nécessaire pour notre pèlerinage. Ou bien quand nous serons allés dans l'autre monde, entendrons-nous encore lire dans un livre ? Nous verrons le Logos lui-même, nous l'entendrons, nous le mangerons, nous le boirons, comme les Anges s'en nourrissent dès maintenant. Les Anges ont-ils besoin de livres, ou de sermons ou de lecteur ? Loin de là ! Ils lisent, puisqu'ils voient ; car ils voient la vérité même et ils sont rassasiés à la source dont nous recevons la rosée. C'est pourquoi nous disions par rapport au pain quotidien, que cette demande en cette vie nous est nécessaire [1]. »

A la fin (col. 393), Augustin revient dans son coup d'œil rétrospectif à parler du *Panem nostrum*, et il dit : « Vous voyez ainsi, mes très chers, combien de prières le Christ notre Seigneur nous a enseignées, et à peine en est-il une seule qui s'occupe du pain quotidien, afin que nous dirigions toutes nos pensées vers la vie future. Car que craignons-nous de ne pas recevoir de celui qui nous a fait cette promesse : Cherchez d'abord le règne et la justice de Dieu et tout cela

1. P. L., t. XXXVIII, 389-390.

vous sera ajouté par surcroît. Car votre Père sait que cela vous est nécessaire avant même que vous le lui demandiez (*Matth.*,VI, 33, 32, 8). Car beaucoup ont été éprouvés aussi par la faim et reconnus comme étant de l'or et n'ont pas été abandonnés de Dieu. Ils seraient tombés en ruine si le pain intérieur quotidien avait abandonné leur cœur. Ayons, nous aussi, le plus souvent faim de ce pain. Bienheureux en effet ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. »

f) Dans le *sermo* suivant (58) *de orat. Dom. ad Compet.*, on a l'explication complète du *Panem nostrum.*

« Nous pouvons saisir par là tout simplement que nous faisons cette prière pour nos nécessités quotidiennes et afin de les obtenir abondamment ; et afin que si nous ne sommes pas dans l'abondance nous ne soyons pas non plus dans l'indigence. Il y a pain quotidien tant qu'il y a un « aujourd'hui ». Nous vivons jour par jour, chaque jour nous nous levons, chaque jour nous nous rassasions, chaque jour nous avons faim... mais que dit le Seigneur Jésus ? Cherchez d'abord le règne de Dieu...

Ceci aussi donne un sens très bon (Intelligitur etiam hoc valde bene) : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, votre Eucharistie, la nourriture quotidienne. Les fidèles savent ce qu'ils reçoivent et il est bon pour eux qu'ils reçoivent pour ce temps le pain quotidien nécessaire. Ils demandent pour eux, afin de devenir honnêtes et de persévérer dans l'honnêteté, la foi et une vie bonne. C'est ce qu'ils désirent, ce qu'ils demandent ; car dans le cas où ils ne persévèrent pas dans une vie bonne, ils seront séparés de ce pain. Ainsi, que signifie ce : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ? Vivons de manière à n'être pas séparés de votre autel. » Cette expression qui revient souvent chez saint Augustin est empruntée à l'explication de saint Cyprien et est passée aussi dans l'explication officielle liturgique du Sacramentaire Gélasien.

Augustin continue ensuite : « De même aussi la parole qui vous est chaque jour notifiée et comme rompue, est le pain quotidien. Et de même que le corps a faim de ce pain-là, ainsi l'esprit, de celui-ci. Il faut donc aussi le demander tout

simplement, et ce qui est nécessaire à notre âme et à notre corps en cette vie est contenu dans le pain quotidien (et quidquid animæ nostræ et carni nostræ in hac vita necessarium est, quotidiano pane concluditur) [1] ».

g) Dans le dernier (59) *sermo de or. Dom. ad. Compet.* [2] revient une brève explication du triple sens du *Panem nostrum.*

« Soit que nous demandions au Père qu'il nous donne les biens corporels nécessaires, en désignant sous le nom de pain tout ce qui nous est nécessaire ; soit que sous le nom de pain quotidien nous entendions le pain que vous recevez de l'autel : il est bien (bene) de demander qu'il nous le donne. Car que demandons-nous autre chose que de ne rien faire de mal qui puisse nous séparer de ce pain ? La parole de Dieu aussi qui est prêchée chaque jour est du pain. Si ce n'est pas le pain du corps, c'est le pain de l'esprit. Mais quand cette vie sera finie, nous ne chercherons plus ce pain que cherche la faim (corporelle) ; nous n'aurons plus à recevoir alors le Sacrement de l'autel, parce que nous serons avec le Christ de qui nous recevons (maintenant) le corps ; on n'aura plus besoin de nous prêcher la parole que (maintenant) nous vous prêchons ; il n'y aura plus à lire un livre quand nous verrons celui-là même qui est le verbe de Dieu par qui tout a été fait, qui nourrit les Anges, les éclaire et les remplit de sagesse sans qu'ils cherchent les mots d'une langue difficile à comprendre, mais ils boivent une parole et rassasiés par elle ils chantent des cantiques de louange et à les chanter ils ne se fatiguent pas. Bienheureux, dit le psaume, ceux qui demeurent dans votre maison, ils vous loueront éternellement. »

h) Augustin mentionne aussi en passant le *Panem nostrum* dans deux sermons sur la charité envers les ennemis, à l'occasion de la cinquième demande du *Pater*, dans le *Sermo* 211, *in Quadrages.* 7. (P. L., t. XXXVIII, 1055) et dans le *Sermo* 114, *de verbis Luc.*, XVII, 3-4 (P. L., t. XXXVIII, 654) où il exhorte au pardon.

1. P. L., t. XXXVIII, 395.
2. P. L., t. XXXVIII, 401.

« Ecce veniet tempus orandi. Dicturus es : Pater noster... Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ubi sunt divitiæ tuæ ? Ecce mendicas. [Interim tamen, unde agitur, dic adhuc post : Panem n. quot. da n. h.] » ou d'après une variante meilleure (P. L., t. XLVII, 1169], au lieu du passage intercalé : « [Sed hæc alia causa est ; unde agimus, inde agamus] Dic adhuc : Et dimitte nobis... » Certainement c'est le sens matériel du *Panem nostrum* qui est ici indiqué le premier, mais pas du tout exclusivement, et pas même spécialement.

D'après l'éditeur des œuvres de saint Augustin dans Migne (t. XLVI, 283), on peut encore en outre découvrir une allusion au sens eucharistique du *Panem nostrum* dans le *Sermo* 112, *de verbis Luc.* XIV, 16 sq. Homo quidam fecit cœnam magnam (P. L., t. XXXVIII, 65) : « Ipsam cœnam quotidie manducamus... Quis est panis de regno Dei, nisi qui dicit : Ego sum panis vivus... ? » Cependant on peut expliquer ces passages facilement sans recourir au *Panem nostrum* du *Pater*.

i) Nous avons un nouveau texte sur le sens eucharistique du *Panem nostrum* du *Pater* dans l'*Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate liber unus*, écrit vers 421, c. 115 (P. L., t. XL, 286) :

« Quod vero dicimus : « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie... sed libera nos a malo », quis non videat ad præsentis vitæ indigentiam pertinere ? In illa itaque vita æterna, ubi nos semper speramus futuros, et nominis Dei sanctificatio et regnum ejus et voluntas ejus in nostro spiritu et corpore perfecte atque immortaliter permanebunt. Panis vero quotidianus ideo dictus est, quia hic est necessarius, quantus animæ carnique tribuendus est, sive spiritualiter, sive carnaliter, sive utroque intelligatur modo. Hic est etiam quam poscimus remissio, ubi est commissio peccatorum ; hic tentationes, quæ nos ad peccandum vel alliciunt vel impellunt ; hic denique malum, unde cupimus liberari ; illic autem nihil istorum est. »

Je trouve ici la confirmation d'une pensée que j'ai expliquée dans la première partie, comment en effet chacune des demandes du *Pater* ne s'occupe pas exclusivement du bien ou du mal du corps ou de l'âme, mais concerne l'homme entier, l'enfant de Dieu considéré dans son corps et dans son âme, et comment nous n'avons pas le droit de restreindre la quatrième demande au seul pain du corps [1]. Des trois premières demandes Augustin dit expressément que même dans l'éternité leur objet « dure dans notre esprit et dans notre corps ». Le saint considère de même notre « pain quotidien, en tant qu'il le faut donner ici-bas à l'âme aussi bien qu'au corps, soit qu'il s'entende de la nourriture spirituelle ou bien corporelle et spirituelle. »

j) Dans l'ouvrage « Contra duas epistolas Pelagianorum » (l. IV, c. 9, n. 25-26. P. L., t. XLIV, 627-628) écrit en 420, Augustin mentionne l'explication eucharistique du *Panem nostrum* de l'écrit de saint Cyprien *De or. Dom.* La démonstration qui suit contre les Pélagiens montre suffisamment, en union avec les attestations antérieures ou postérieures, que lui-même approuve cette interprétation eucharistique :

« ... Et tamen, si beatissimus Cyprianus his (criminibus) non committendis existimaret nostram sufficere voluntatem, non sic intelligeret, quod in oratione Dominica dicimus : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, ut hoc nos petere asseveraret, ne intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a cœlesti pane prohibemur, a Christi Corpore separemur... »

Quoique Augustin souligne ici l'interprétation de Cyprien comme telle, il a cependant visé non seule-

1. Nous constaterons ci-dessous la même conception chez de nombreux commentateurs postérieurs de l'Ecriture.

ment le sentiment de saint Cyprien, mais, dans le dernier passage, surtout la nécessité de la prière, spécialement de la prière faite afin que se maintienne l'union avec le corps du Christ par la grâce qui nous préserve du péché.

k) Encore peu de temps avant sa mort, Augustin, dans son livre *De dono perseverantiæ*[1], écrit en 428 ou 429, fait ressortir tout spécialement, avec le même saint Cyprien, le sens eucharistique de la quatrième demande du *Pater*. De toutes les demandes de cette prière il tire des arguments contre les Pélagiens, et à propos du *Panem nostrum* spécialement il écrit :

« Quarta petitio est : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ubi beatus Cyprianus ostendit, quomodo et hic intelligatur perseverantia postulari. Ait quippe inter cetera : « Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a cœlesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur ». Hæc verba sancti hominis Dei perseverantiam prorsus a Domino sanctos indicant poscere, quando hac intentione dicunt : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, ne a Christi Corpore separentur, sed in ea sanctitate permaneant, qua nullum, quo inde separari mereantur, crimen admittant. »

Il est ici évident que saint Augustin, a en vue non seulement de réfuter les adversaires par l'opinion de saint Cyprien, mais surtout de les réfuter par chacune des demandes du *Pater*. Il s'est ainsi, comme c'est prouvé par les attestations antérieures, approprié complètement l'opinion de Cyprien. Il le prouve expressément ici en disant : « Ces paroles du Saint Esprit montrent que les saints demandent précisément au Seigneur la persévé-

1. P. L., t. XLV, 998.

rance quand ils disent à cette intention : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. »

A titre de complément faisons encore ici cette remarque : Probst écrit dans son ouvrage « Die abendlændische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert », Münster, 1896, p. 183 : « Le *Pater* fut... considéré comme prière de demande et, à cause de la quatrième demande, comme prière de préparation à la Communion. » Comme preuve il cite dans la première note au bas de la page *Aug. Sermon.*, VI, n. 3, édit. Denis, t. XVIII, p. 1046[1]. Cf. *Hieron. adv. Pelag.*, l. III, n. 15, p. 800. N'ayant plus à ma disposition l'édition citée des œuvres de saint Augustin, et la première partie de la citation (*Serm.*, VI, n. 3) étant trop imprécise vu les multiples changements survenus dans la numérotation des sermons de saint Augustin, je ne puis vérifier ce texte.

Je veux en outre mentionner ici deux autres textes d'Augustin, qui ont de la valeur comme allusion au *Panem nostrum* du *Pater* durant la messe. Dans le *tractat.* XXVI, *in Joan.*, VI, n. 11 (P. L., t. XXXV, 1611) le saint écrit : « Et nos hodie accipimus visibilem cibum ; sed aliud est Sacramentum, aliud virtus Sacramenti... Videte ergo, fratres, Panem cœlestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Peccata etsi sunt quotidiana, vel non sint mortifera. Antequam ad altare accedatis, attendite, quid dicatis : *Dimitte nobis debita nostra...* Dimittis, dimittetur tibi ; securus accede, panis est, non venenum. » Déjà un écrivain du moyen âge, Hildebert de Tours († vers 1133) met ce texte d'Augustin en rapport avec le *Panem nostrum* du *Pater*. — En outre saint Augustin, dans son *Sermo* 116, c. 10-11, P. L., t. XXXVIII, 1082, *ad Competentes*, parle très en détail du « pain de joie » que le Père céleste est prêt à accorder à ceux qui font pénitence et qui reviennent (à ceux qui reçoivent le Baptême comme à ceux qui l'ont déjà reçu)... « Le Père misé-

1. Sur la même citation d'Augustin voici ce que dit Probst dans un autre ouvrage : (*Liturgie des vierten Jhdts*, 302) : « Augustin dit : Par le mot qui survient, le pain et le vin devient corps et sang du Christ. Enlevez le mot, c'est du pain ; ajoutez-le c'est un sacrement. A cela vous dites *Amen*. On récite ensuite le *Pater*. » Au cas où le contexte ne dit rien de plus, l'affirmation ci-dessus ne sera strictement prouvée que par le témoignage de saint Jérôme et non par les derniers mots de saint Augustin. Mais cf. aussi *Aug. Sermo*, XVII, n. 5. P. L., t. XXXVIII, 127.

ricordieux courra à votre rencontre spontanément avec le meilleur habit, lui qui, pour guérir votre faim mortelle, n'a pas même hésité à sacrifier le veau gras. Vous serez nourris de sa chair, désaltérés de son sang dont l'effusion remet les péchés... Mangez comme des pauvres... et, rassasiés, exhalez son pain et sa grandeur. »

Des textes indiqués précédemment et indubitablement authentiques de saint Augustin il résulte maintenant clairement ce qui suit :

1° Augustin a maintenu partout dans ses écrits authentiques la version traditionnelle « panem nostrum quotidianum ». Nulle part il n'élève même le moindre doute sur l'exactitude de cette version. Il suppose même en Orient une interprétation semblable de ἐπιούσιος, avec sens temporel, quand, dans ses deux livres sur le Sermon sur la Montagne, il ne veut pas se laisser engager dans une controverse relativement au sens eucharistique de cette expression et au fait que la pratique de la communion n'y correspond pas à ce sens.

2° Augustin n'a nulle part enseigné exclusivement l'une ou l'autre des interprétations partielles du sens littéral du *Panem nostrum* ; d'ordinaire il a réuni les trois interprétations sous forme disjonctive. Là où il ne mentionne ou bien ne met en évidence que l'une ou l'autre interprétation, cela s'explique clairement par les circonstances. Dans un endroit, il est vrai, il révoque en doute aussi bien l'interprétation purement matérielle que celle purement eucharistique, mais il donne lui-même la clef pour la solution de ce doute en réunissant le triple sens partiel dans le même contexte *(De Sermone in monte)* aussi bien que dans de nombreux autres textes. Ici nous ne devons pas oublier le principe : Il faut, autant que possible, mettre l'auteur d'accord avec lui-même. C'est ici d'autant plus nécessaire qu'il manque dans

notre question la possibilité de distinguer entre Augustin jeune et Augustin plus âgé.

3°. Quoique Augustin, même encore à la fin de sa vie *(De dono perseverantiæ)*, reste fidèle avec saint Cyprien au sens littéral eucharistique du *Panem nostrum* et tire de là des arguments contre les Pélagiens, sa conviction sur ce point ne paraît pourtant pas être telle qu'il eût considéré en toute certitude cette interprétation eucharistique comme le sens littéral infaillible et directement inspiré par le Saint-Esprit du texte de l'Ecriture. Ses précédentes attestations trahissent ici souvent une certaine hésitation qui peut très bien être unie à une conviction subjective comme elle résulte de plusieurs textes cités et spécialement du dernier, mais qui n'atteint pas à la hauteur d'une certitude objective, générale, élevée au-dessus de tout doute raisonnable, à la hauteur d'une vérité de foi révélée et nécessaire, à moins que ne surviennent d'autres attestations et autorités plus claires et plus précises. Ces dernières ne manquent pas, comme nous le verrons encore.

Donnons ici à titre d'annexes plusieurs attestations apocryphes sur le *Panem nostrum*, empruntées aux appendices des œuvres authentiques de saint Augustin dans Migne.

Parmi les *Sermones suppositiii* [1] de saint Augustin, l'éditeur mentionne d'abord le *Sermo* 64 *de verbis Matth.*, VI, 1-18. Ce sermon contient (n° 3) de nombreuses pensées sur le sens spirituel et eucharistique du *Panem nostrum*, qui manifestement sont empruntées à l'explication de saint Augustin dans l'ouvrage *De Sermone Domini in monte*. De plus (n. 8) on a inséré quelque chose de la double explication donnée par saint Cyprien ; en même temps, à l'occasion du sens spirituel on insère la traduction hiéronymienne *supersubs-*

1. P. L., t. XXXIX, 1866-1868.

tantialis. Le *Sermo* suivant, 65, *in Matth.*, VI, 9-13 : *De oratione Dominica*, est attribué à tort à saint Augustin, ce qui ressort déjà de l'interprétation purement matérielle du *Panem nostrum*. Dans le même tome XXXIX de Migne (1907-1909), il y a le *Sermo* 84 *de verbis Luc.* XI, 1-4, pris textuellement au livre V *de Sacramentis*. Ici se trouve entre autres le texte si souvent attribué à saint Augustin : « Si quotidianus est panis,... accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. » On a imprimé en outre dans le Supplément, au t. XLVII (1113-1128), d'après un exemplaire très défectueux, un *Opusculum primum sive liber de oratione* édité par Fontani, qui paraît identique avec l'écrit de saint Cyprien *De oratione Dominica*, comme l'éditeur lui-même dans Migne (*ib.*, 1250) le constate. L'explication du *Panem nostrum* est aussi la même que dans saint Cyprien.

1. Ajoutons aux textes authentiques de saint Augustin l'explication eucharistique du verset. « Salutare tuum da nobis » (Enarr. in ps. LXXIV, 8 ; M. P. L., t. XXXVII, 1074) : « Da nobis Christum tuum ; quia dicimus illi : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et quis est panis noster, nisi ipse qui dixit : Ego sum panis vivus qui *de cœlo* descendi. »

CHAPITRE XIII

ATTESTATIONS PATRISTIQUES OCCIDENTALES DE LA PÉRIODE POST-AUGUSTINIENNE

(Jean Cassien, Celius Sedulius, saint Pierre Chrysologue, Rusticus le diacre, Venance Fortunat, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, Bède le Vénérable, Anonyme ancien haut-allemand.)

Jusqu'ici nous n'avons pas trouvé un seul Père latin qui ait repoussé le sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*. Même après Augustin on fait ressortir partout en Occident, dans la liturgie comme dans les commentaires patristiques du *Pater*, le sens eucharistique de notre demande. Commençons la série patristique de cette dernière période par trois témoins qui sont pour la plus grande part des contemporains de saint Augustin.

Jean Cassien, mort abbé à Marseille, vers 435, qui par son origine et son éducation orientales, par ses longs séjours à Alexandrie, Constantinople et Rome, aussi bien que par ses riches connaissances théologiques, mérite l'attention comme témoin de l'Orient et de l'Occident écrit dans son explication du *Pater* [1] :

« Deinde *panem nostrum* ἐπιούσιον, id est, *supersubstantialem da nobis hodie*. Quod alius Evangelista *quotidianum* dixit. Illam nobilitatis ac substantiæ ejus significat qualitatem, qua scilicet super omnes substantias sit, atque omnes

1. *Collatio* 9, *De oratione*, c. 21 ; conf., c. 24. P. L., t. XLIX, 794 sq.

creaturas sublimitas magnificentiæ ejus ac sanctificationis excedat ; hanc vero proprietatem usus ipsius atque utilitas expressit. Nam cum dicit *quotidianum*, ostendit, quod sine ipso nullo die spiritalem vitam capere valeamus. Cum dicit *hodie*, ostendit eum quotidie esse sumendum et hesternam præbitionem ejus non sufficere, nisi nobis hodie quoque similiter fuerit attributus, omnique nos tempore hanc orationem debere profundere, indigentia ejus quotidiana commonet, quia non est dies, quo non opus sit hujus esu ac perceptione cor interioris nostri hominis confirmare. Licet istud quod dicitur *hodie* et ad præsentem vitam possit intelligi, id est, dum in hoc sæculo commoramur, *præsta nobis hunc panem*. Novimus enim eum his qui meruerint a te et in futuro esse præstandum, sed rogamus, ut eum nobis hodie largiaris ; quia nisi eum percipere quis in hac vita meruerit, in illa ejus particeps esse non poterit ».

Que Cassien parle ici de l'Eucharistie, il le confirme dans le chapitre XXIV :

« Nihil enim caducum vult a se, nihil vile, nihil temporale æternitatum conditor implorari. Itaque magnificentiæ ejus ac munificentiæ maximam irrogabit injuriam, quisquis his sempiternis petitionibus transitorium aliquid et caducum ab eo maluerit postulare ; et offensam potius quam propitiationem judicis sui vilitate orationis incurret ».

Les derniers mots montrent clairement que Cassien insiste avant tout, et même exclusivement sur le sens littéral spirituel et eucharistique du *Panem nostrum*. Vu les expressions « nulla divitiarum petitio » (c. 24) et la clausule limitative « his sempiternis petitionibus prætermissis », il est cependant bien possible qu'il considère la demande du pain corporel quotidien, ordonnée et subordonnée à la fin éternelle, comme incluse avec l'autre. Toutefois, la fermeté du langage et le reproche qu'autrement on n'évite pas l'offense de Dieu montre comment, selon la conviction de Cassien, le sens littéral spirituel

et eucharistique du *Panem nostrum* est directement inspiré de Dieu.

Même autrement son explication est très digne de remarque. Elle unit dans le sens eucharistique les deux étymologies et traductions d'ἐπιούσιον, ce qui est surprenant chez un ancien disciple et un intime de saint Chrysostome. En outre, on pousse, là, tellement à la communion quotidienne qu'il faut interpréter les expressions bénignement afin de pouvoir défendre l'auteur d'exagération. L'*hodie* est expliqué du jour présent comme de la vie présente. Enfin Cassien résout aussi d'avance d'une manière remarquable l'objection soulevée par les exégètes modernes que, dans l'hypothèse du sens eucharistique, il faudrait dire : Donnez-nous et toujours (in æternum) notre pain quotidien. « Car nous savons bien que vous le donnerez aussi à l'avenir à ceux qui l'auront mérité ; mais nous vous demandons de nous l'accorder aujourd'hui ; celui en effet qui ne mérite pas de le recevoir en cette vie ne pourra pas y avoir part dans l'autre vie. »

Signalons à cette occasion au lecteur comment le savant commentateur et éditeur des *Collationes* dans Migne, le P. Alard Gazée, O. S. B., † 1626, s'approprie le sens complet, composé de deux ou trois parties, mais un néanmoins, du *Panem nostrum*, puisqu'il écrit, en s'en référant à Maldonat, Bellarmin et Lessius : « Sed omnium optima et verissima expositio est, ut panis nomine intelligatur tam cibus spiritualis quam corporalis, hoc est omnia subsidia necessaria ad vitam cum animæ tum corporis conservandam [1]. »

***

Le prêtre, italien, selon Kihn [2], Celius Sedulius, d'origine vraisemblablement romaine et, vraisemblable-

1. P. L., t. XLIX, 794.
2. *Patrologie*, II, 289-290.

ment aussi, mort à Rome (449-450), paraphrase dans son *Carmen Paschale* [1], composé vers 430, le *Panem nostrum* du *Pater*, en ces termes :

« Annonam fidei speramus pane diurno,
Ne mens nostra famem doctrinæ sentiat umquam,
A Christo jejuna, suo qui corpore et ore
Nos saturat simul ipse manens verbumque cibusque.
Dulcia nam Domini nostris in faucibus hærent
Eloquia exsuperantque favos atque omnia mella.

Plus tard, en outre, Sedulius écrivit, sur la demande du prêtre Macedonius, son ami, à qui est adressée l'épître dédicatoire du *Carmen Paschale*, un *Opus Paschale* en prose de même nature. Dans Migne les vers du *Carmen* et les sections correspondantes de l'*Opus* se succèdent page par page ; la transcription amplifiée en prose est placée au-dessous des vers respectifs.

« Panis alimoniam quotidiani petentibus tripartitus intelligentiæ sensus aperitur, quamquam Scripturas divinas sic oporteat omnes adverti. Littéralement, Sedulius dit de plus que nous devons tout spécialement désirer le pain préparé avec du blé pour notre repas... Mais si nous voulons apprécier dans un sens plus plein le langage spirituel dont nous parlons, nous verrons que ce pain est la parole de Dieu... Si nous voulons aussi croire plutôt que ce pain est le corps du Christ, nous ne nous éloignons pourtant pas du sens spirituel [2] ».

Nous arrivons maintenant à l'un des plus enthousiastes défenseurs du sens littéral spirituel du *Panem nostrum*, saint Pierre Chrysologue († vers 450).

Qu'on me permette d'abord, dans une utile digression, d'appeler l'attention sur l'identité substantielle des *sermones* 67, 68, 70, 71, 72 *in orationem Dominicam* [2] et des cinq ser-

1. II, 263-268. P. L., t. XIX, 627-628.
2. P. L., t. XIX, 627-629.
3. P. L., t. LII, 390-396 ; 398-406.

mons *de Oratione Dominica* (1-5) [1] réimprimés, mais avec des fautes qui en altèrent le sens, au commencement de l'appendice du même volume (LII) de Migne. De nombreux exemples m'ont convaincu de cette identité. Le texte imprimé parmi les sermons authentiques se présente en même temps comme plus exact. Une comparaison entre ce texte et celui des cinq sermons de l'Appendice contribuerait peut-être aussi à reconstituer le texte original. Ainsi, dans l'explication de la troisième demande dans le *sermo* 67 (col. 392), il faudrait barrer le mot *mens* (le même que *meus* des imprimés) de l'expression « quando in omnibus hominibus Deus (mens) est », parce qu'il n'a pas de raison d'être dans le texte et qu'il ne se trouve pas dans le texte du sermon correspondant de l'appendice. Dans le *sermo* suivant (68) (col. 394, l. 12), dans la proposition « qui sicut venter cibis, cor sic sensibus pascitur », le mot *qui*, qui altère le sens, est à remplacer sans aucun doute par le *quia* (col. 668, dernière ligne), qui convient très bien, du texte postérieur. Est particulièrement très défectueux le texte du deuxième sermon dans l'appendice, comme le prouve jusqu'à l'évidence un simple coup d'œil jeté sur le texte en général plus exact du *sermo* 68. Le *sermo* qui suit immédiatement ce dernier n'a laissé dans l'appendice aucune trace, il en a tout simplement disparu. Un examen plus attentif fait croire qu'il n'y a là qu'un décousu de pièces, sans exorde ni conclusion proprement dits, même sans corps principal complet ; car, à l'opposé de tous les autres sermons de saint Pierre sur le *Pater*, il n'en traite ici que les deux premières demandes. Mais le style et la pensée trahissent l'œuvre de saint Pierre Chrysologue. Nous pourrons voir plus loin comment ici et ailleurs le saint se rattache à une très ancienne explication du *Pater* conservée dans le Sacramentaire Gélasien et le Gallican. L'éditeur Sébastien Pauli (Venise, 1750) se plaint, dans une note du premier *sermo* de l'appendice (col. 667), et aussi ailleurs, de nombreuses fautes dans le texte qui altèrent le sens ; mais il ne lui est pas venu à l'idée de comparer la dernière série des sermons sur le *Pater* avec la première série considérée comme authentique, et, par suite, bien moins encore d'en constater l'identité. On peut donc tenir pour

1. P. L., t. LII, 666-678.

bon ici aussi le jugement de Looshorn : « Liverani remarque à bon droit que les services rendus par Pauli à l'amélioration du texte ont été surfaits [1]. » Il est étrange aussi que Migne ait fait imprimer l'édition de Pauli sans modifications, sans remarquer l'identité des deux groupes de sermons. Déjà les simples titres des sermons que Pauli avait, il est vrai, omis comme n'étant pas originaux, et plus encore les phrases de début, qui étaient de même teneur, auraient dû fournir aux éditeurs l'occasion d'un examen au moins superficiel. On aurait dû, en tout cas, l'identité étant constatée, en déduire que les arguments en faveur de l'authenticité des sermons en sont plutôt fortifiés qu'affaiblis ; car la dernière série aussi se présente sous le titre : « Sermones sancti Petri Chrysologi, Ravennatis archiepiscopi sermones VII », avec, il est vrai, l'addition : « a S. Patre quondam abjudicati. » Au reste Pauli déjà (*ib.*, 182) n'avait pas douté de l'authenticité des premiers. Bardenhewer et Kihn (II, 396-397) n'expriment là-dessus aucun doute positif ; le premier avait raison quand, énonçant l'hypothèse, qui n'avait pas été préalablement examinée, d'une différence substantielle entre les deux groupes indiqués, il écrivait : « Que Félix (évêque de Ravenne, 707-717) ait recueilli des pièces apocryphes dans sa collection, c'est à peu près généralement reconnu ; d'autre part la supposition paraît fondée, qu'en dehors de cette collection, des sermons de saint Pierre nous sont conservés sous des noms étrangers (cf. les six sermons dans Migne, L. II, 665-680) ». Nous trouvons pareillement dans les derniers sermons, comme dans les six premiers sermons sur le *Pater*, le style et toute la manière de penser de saint Pierre Chrysologue. Une comparaison plus serrée de ces six sermons montre que tous ont un seul et même auteur.

Mettons maintenant en évidence l'interprétation exclusivement eucharistique du *Panem nostrum* dans les cinq sermons prêchés devant les catéchumènes, et complets encore aujourd'hui, de saint Pierre Chrysologue.

Ce *Panem nostrum* est ainsi commenté dans le premier sermon (67) : « Celui qui s'est donné à nous pour Père, qui

1. *Zeitschr. f. kath. Theol.* (1879), t. III, p. 252.

nous a acceptés pour ses enfants, qui nous a institués ses héritiers *(rerum*, al. *secum)*, qui nous élève par le nom (de fils), qui nous a accordé son honneur et son royaume ; c'est lui qui nous a exhortés à demander le pain quotidien. Dans le royaume de Dieu, au milieu des dons divins, que demande l'indigence des hommes ? Un père si bon, si libéral n'accordera-t-il le pain à ses enfants que sur leur demande ? Que vaut alors la parole : Ne vous mettez pas en souci de ce que vous mangerez ou que vous boirez, ni de quoi vous serez vêtus ? Le Père (par hasard) prescrit-il [1] ce à quoi il interdit de penser ? Qu'en pensons-nous ? Le Père céleste nous exhorte à demander le pain céleste de son céleste Fils ; celui-ci dit : Je suis le pain descendu du ciel. Il est le pain qui a germé dans la Vierge, qui a levé dans la chair, qui a été préparé dans la souffrance, cuit dans la fournaise du tombeau, conservé dans les églises, il est la nourriture céleste accordée chaque jour aux fidèles. »

Dans le sermo suivant (68) on lit, à propos de la quatrième demande :

« Après le royaume des cieux, qui demanderait (encore) le pain temporel ? Mais il veut que dans le sacrement de son corps nous demandions chaque jour le viatique quotidien du pain, afin que nous arrivions par là au jour éternel et à la table même du Christ, afin que de là où nous avons pris ici-bas l'avant-goût, nous recevions la pleine jouissance et l'entier rassasiement ». J'ai ici restitué exactement le texte de la première série, car le deuxième texte est par trop corrompu.

Voici l'explication du *Panem nostrum* dans le sermon suivant (70) :

« Après le royaume du ciel il ne nous est pas enjoint de demander le pain terrestre, car lui-même nous l'interdit par ces mots : Ne vous mettez pas en souci... Mais puisque lui-

1. Je suis ici cette leçon : « Hoc Pater jubet, quod prohibet cogitare ? Quid tenemus ? Cœlestis Pater cœlestem panem cœlestis Filii ut postulemus hortatur ; ipse dixit : Ego sum... » La leçon ancienne convient moins : « Hoc petere jubet, quod prohibet cogitare, quatenus cœlestis Pater cœlestem panem cœlestes filii ut postulemus, hortatur. Ipse dixit... »

même est le pain descendu du ciel, désirons et demandons que ce pain dont nous devons vivre chaque jour, c'est-à-dire sans cesse dans l'éternité, nous le recevions aujourd'hui, c'est-à-dire dans la vie présente, de la table du saint Autel, pour réconforter le corps et l'esprit. » Ici aussi le second texte est manifestement très corrompu [1].

Dans le *Sermo* suivant (71) on développe l'explication du *Panem nostrum* donnée brièvement dans le premier (67) :

« Après la paternité de Dieu, après la sanctification du nom divin, après le règne du ciel nous devons demander le pain quotidien. Le Christ n'est pas soumis aux défaillances de mémoire, le Christ n'abroge pas ses commandements par des commandements opposés. Lui-même a dit : Ne soyez pas inquiets pour votre âme de ce que vous mangerez ou de ce que vous boirez. Lui-même est le pain descendu du ciel, qui a été préparé en farine sous la meule de la loi et de la grâce, qui a été pétri par la souffrance de la Croix, qui a levé la pâte [2] hors du tombeau, qui, afin d'être cuit par les feux de sa divinité, a mis en fusion le four des enfers (des limbes), lui qui est présenté chaque jour comme nourriture céleste sur la table de l'Eglise, qui est rompu pour le pardon des péchés, qui nourrit et fortifie pour la vie éternelle ceux qui en mangent. C'est pourquoi nous demandons que ce pain nous soit donné chaque jour jusqu'à ce qu'au jour éternel nous arrivions à nous en pleinement rassasier. »

Il nous reste encore la brève explication du *Panem nostrum* contenue dans le sermon 72 du même saint :

« Comme il est dit dans le psaume (67) : Loué soit le Seigneur chaque jour (de die quotidie), de même ici : Donnez-

1. Plus loin, au chap. II de la III[e] partie on montrera comment ce sermon 70 de saint Pierre Chrysologue s'est conservé encore dans une troisième version dans une *Expositio Missæ romanæ*, du VIII[e] siècle (P. L., t. XCVI, 1482 sq.).

2. « Qui conspersionis levis levamentum sustulit de sepulchro. » *Levis* manque dans le ms. du Vatican et de même dans le second texte donné par Migne, t. LII, 674. Selon toute vraisemblance il est entré dans ce texte par erreur.

nous aujourd'hui notre pain quotidien. Quotidien veut dire perpétuel. Le pain perpétuel est celui qui est descendu du ciel : Je suis le pain descendu du ciel. C'est aussi le pain du bonheur parfait ; aujourd'hui, c'est-à-dire dans le présent, commençons déjà à vivre par l'aliment de ce pain, et par sa durée éternelle, c'est-à-dire chaque jour, nous serons dans l'avenir complètement rassasiés (saginabimur) ».

Partout Pierre Chrysologue explique la quatrième demande du *Pater* exclusivement dans le sens eucharistique, et en toute assurance et souvent, en se référant à l'avertissement du Christ de ne pas nous inquiéter du temporel. Il ressort de là que ce Père de l'Eglise considérait son interprétation comme le sens littéral du *Panem nostrum*, celui que le Christ avait eu en vue et qui était inspiré par le Saint Esprit. « Christus mandatis suis contraria non demandat », dit-il par exemple dans le *Sermo* 71. Et dans le 67e : « Ordonne-t-il, par hasard, ce à quoi il défend de penser ? » Il faut, de plus, remarquer que ce Père, tout comme saint Augustin, n'emploie constamment que l'expression « panem nostrum quotidianum ». Quand, dans le sermon 67, il parle du « pain céleste », cela s'explique simplement par le texte qu'il adjoint : « Ego sum panis, qui de cœlo descendi », et il est tout à fait inadmissible de penser ici avec l'éditeur de Migne qu'il repousse « mahar, crastinum », ou de penser à « supersubstantialem ».

Il vaut la peine de constater encore une fois ici, avec les propres paroles de Pauli, l'anachronisme très répandu qu'il y a dans la fausse explication que l'on donne de l'origine de notre interprétation eucharistique. Sur l'explication du *Panem nostrum* dans le sermon 67 (col. 392) il remarque : « Cum nonnulli animadvertissent vocem ἐπιούσιον in Hæbræo legi *mahar*, quod Syris... crastinum est, et non *quotidianum* et *hodiernum* ; *inde orta est quæstio*, quam movet Chrysologus : an scilicet Christus in Evangelio sibi

invicem repugnantia docuerit. *Ad cujus solutionem* alii eandem cum Chrysologo iniere viam, dicentes in Dominicali petitione agi de pane eucharistico... At hujusmodi explicationes mores potius quam litteram spectant... » Nous avons ici, réunies en peu de mots, une accumulation et une combinaison de fausses interprétations. D'abord c'est saint Jérôme qui a le premier directement attiré l'attention sur le « mahar » de l'Evangile des Hébreux, tandis que déjà Tertullien entend le *quotidianum* au sens eucharistique. Il est donc impossible que la controverse soit née de la manière indiquée par Pauli. En outre, le texte, que lui-même a plus tard (col. 667) édité avec une ponctuation plus exacte « invicem repugnantia... », Pauli le comprend d'une façon manifestement erronée, en opposition avec tout l'enchaînement des idées, de « quotidianum » et d'un « crastinum » qui n'existe pas ici, tandis que Chrysologue fait ressortir la répugnance qu'il y aurait entre le commandement du Seigneur de ne pas nous inquiéter des biens temporels et le sens purement matériel du *Panem nostrum*. Enfin, on affirme sans preuve que les interprétations eucharistiques des saints Pères sont, dans l'ensemble, plutôt des applications morales que des interprétations du sens littéral, tandis que les Pères mêmes allégués là, (saint Chrysologue, saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyprien), partie expressément et exclusivement, partie virtuellement et équivalemment, présentent leur explication eucharistique comme étant le propre sens littéral de la demande.

***

Dans les écrits qui nous sont parvenus de saint Léon le Grand, quelques-unes des autres demandes du *Pater* sont à l'occasion expliquées [1] ; mais je n'ai pu jusqu'ici rien trouver chez lui sur le sens de la quatrième demande.

Au VI^e^ siècle, vers l'an 552, Rusticus, diacre de Rome et neveu du pape Vigile, écrit dans sa « Contra Acephalos disputatio » : « Etenim panis ille,

1. Voir Vives, *Expos. in or. Dom.* Append., 190-194.

quem Dominica oratione deposcimus, panis dicitur supersubstantialis. Et arbitror sic nos eum petere, ut Christum potius expetamus, donec, sicut ait Apostolus, Christus formetur in nobis » (P. L., t. LXVII, 1184).

Comme témoin ultérieur de l'interprétation eucharistique de notre *Panem nostrum* pour l'Italie du Nord et la Gaule, mentionnons le poète Venance Fortunat, né près de Trévise, instruit dans les sciences à Ravenne, et mort évêque de Poitiers (vers 530-605). Le chapitre I du Xe livre de ses *Miscellanea* contient une prolixe explication du *Pater* [1]. Les pensées sur le *Panem nostrum* sont empruntées en partie à saint Augustin (*Enchir.*, c. 115, etc.), elles montrent cependant une plus grande précision et se rapportent de préférence à l'Eucharistie. En premier lieu, Venance fait ressortir, après Augustin, la division du *Pater* en deux parties : « ... ut nominatis æternis, temporalia peterentur. » Après quoi il continue :

« Ergo *panem nostrum da nobis*, quantus animæ et carni est necessarius, spiritualiter vel corporaliter. *Et dimitte nobis... sed libera nos a malo*, quæ ad præsentis vitæ opportunitates pertinere videntur. Denique nominis ejus sanctificatio et regnum ejus in spiritu et corpore nostro [2] post resurrectionem perfecta manebunt. Item *panem nostrum* quisquis ad veram salutem pervenire meruit, Christum esse panem vitæ perpetuæ non ignoret, quia dixit : *Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi*. Unde iste panis non est communis cum reliquo, quia ille corpora protegit, iste novit animas

1. P. L., t. LXXXVIII, 313-322.

2. Venance considère aussi après Augustin chacune des demandes du *Pater* par rapport au corps et à l'âme. Cf. col. 315 : « *Sanctificetur*, id est, benedicatur nomen tuum omnibus linguis... », col. 316 : « *Adveniat regnum tuum*... Item, regnante Christo non potest in nostris corporibus regnare peccatum... » col. 320 : « Item, fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra, id est, sicut spiritus, qui de cœlis est et cœlestia cogitat, ita et caro, quæ de terra est, terrena non cupiat » ; etc.

enutrire ; et qui illum manducat, esurit ; qui autem isto fruitur, nulla fame torquetur. Et ideo tanto magis iste cibus quærendus est, quanto plus reficit epulatus. Quod vero panem quotidianum petimus, hoc insinuare videtur, ut Communionem ejus Corporis, si est possibile, omnibus diebus reverenter sumamus, quia cum ipse vita nostra sit, nutrimento nostro peregrinos nos facimus, si ad Eucharistiam tardi accedamus. Item dum dicimus : *Panem n. q. d. n. h.*, cognoscimus non nobis sufficere, quod præterito die Deum rogavimus, nisi et ei in præsenti oratione vacemus, propter illud : *Sine intermissione orantes* ». Les dernières phrases du commentaire concernent le pain corporel : « Item hic advertendum est, quod postquam ad Christum pervenimus et mundum cum pompis suis rejecimus, non nobis necesse sit ad escam amplius, quam quotidianus usus exigit, ut quæramus revera eum [1] et adventum Domini jugiter expectemus, nam impedimenta mundi faciunt homines miseros. Et sciamus ei panem sufficere, cui Deus non deficit, quod Heliæ habitanti in eremo ministravit. »

Il faut remarquer les mots : « Celui qui a mérité de parvenir au vrai salut (par le Baptême) saura bien que notre pain c'est le Christ comme pain de la vie éternelle », etc. Ils montrent combien l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* était largement répandue. Je vois ici en même temps une allusion à l'instruction liturgique des catéchumènes sur le *Pater*. Le Sacramentaire Gélasien contient une explication du *Panem nostrum* selon le sens eucharistique et il est possible de prouver que cette explication liturgique était très répandue, particulièrement en Gaule [2]. Remarquable est ici aussi, encore à la limite du VI^e^ et du VII^e^ siècle, l'interprétation suggestive du *Panem nostrum*, que nous devrions

1. Mieux peut-être : Deum au lieu de eum. Les deux mss du Vatican que l'éditeur avait à sa disposition regorgent de fautes de copiste. Cf. col. 313 note *a*.
2. Voir ci-dessous dans la III^e^ partie.

autant que possible recevoir chaque jour respectueusement le corps du Seigneur.

***

Il ne nous est malheureusement parvenu du grand contemporain du poète Venance, le pape de Rome Grégoire Ier († 604), aucun commentaire spécial du *Panem nostrum* du *Pater*. Il mentionne, il est vrai, dans un passage, notre demande, mais sans entrer plus avant dans son sens littéral. Sur Job, XXXIII, 26 : « Et reddet (Deus) homini justitiam suam », il écrit [1] :

« Justitia nostra dicitur, non quæ ex nostro nostra est, sed quæ divina largitate fit nostra, sicut in Dominica oratione dicimus : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Ecce et nostrum dicimus, et tamen ut detur oramus. Noster quippe fit, cum accipitur, qui tamen Dei est, quia ab illo datur. Et Dei ergo est ex munere, et noster fit veraciter per acceptionem. Ita ergo hoc loco homini suam justitiam Dominus reddit, non quam ex semetipso habuit, sed quam conditus ut haberet accepit et in qua lapsus perseverare non potuit... »

Le point de comparaison entre « notre pain que Dieu nous donnera » et « sa justice (de l'homme) que Dieu restaurera aux yeux du monde » est justement le fait que nous recevons l'un et l'autre de Dieu et qu'ainsi nous nous les approprions. Cela vaut aussi bien pour le pain corporel que pour le pain spirituel, et c'est pourquoi nous ne pouvons tirer de ce texte aucune signification particulière précise de « notre pain quotidien ». Mais nous pouvons appliquer ici le principe : « Ubi nihil distinguitur, nihil excipitur », et cela d'autant plus que nous trouvons pour cela des arguments positifs dans d'autres textes de saint Grégoire.

1. *Moral.*, l. XXIV, c. 7, n. 13. P. L., t. LXXVI, 493.

Peu auparavant le saint a discuté le verset 20 de ce même chapitre (Job, XXXIII) : « Abominabilis fit ei in vita sua panis et animæ illius cibus ante desiderabilis [1] ». Il distingue là un sextuple sens du mot pain. « In scriptura enim sacra panis 1) aliquando ipse Dominus, 2) aliquando spiritualis gratia, 3) aliquando divinæ doctrinæ eruditio, 4) aliquando hæreticorum prædicatio, 5) aliquando subsidium vitæ præsentis, 6) aliquando jucunditas humanæ delectationis accipitur ». Pour ces diverses significations il apporte alors divers exemples de l'Ecriture, pour la 1), *Jean*, VI, 51 ; pour la 2), *Is.*, XXXIII, 16 (ce qui toutefois indique un penchant particulier du saint pour le sens spirituel de l'expression : « *panis ci datus est, et aquæ ejus fideles sunt* » ; de plus, dans le même sens, *Ps*,. CXXXI, 15 : « *Pauperes ejus saturabo panibus* » ; pour la 3), *Is.*, XXI, 14 ; LV, 2 ; pour la 4), *Prov.*, IX, 17 ; pour la 5), *Gen.*, XXVIII, 20 ; *Jean*, VI, 26 ; ici il blâme en passant les clercs qui ne reçoivent les saints Ordres qu'en vue de la subsistance terrestre. Comme c'eût été le moment ici de mentionner le texte de la demande du *Pater*, au cas où le saint n'eût admis que le sens matériel du *Panem nostrum* ! Mais on n'en trouve pas trace. Enfin pour la 6), Grégoire cite *Lamentat.* I, 11 ; et dans ce sens de « divertissement humain » il explique enfin le texte de Job, XXXIII, 20, cité en commençant : « Quia igitur homo tentatus ab ore cordis omnem cibum respuit delectationis, nihilque eum aliud quam semetipsum et cognoscere et flere delectat, bene dicitur : Abominabilis ei fit in vita sua panis... »

Il est vrai qu'on n'a pas pour autant prouvé que saint Grégoire unit dans le *Panem nostrum* du *Pater* le sens spirituel et eucharistique et le sens matériel sans avoir donné à la première signification la préférence. Nous garderons volontiers sous les yeux son avertissement relativement aux principes exégétiques : « Hæc itaque sub intellectu triplici diximus, ut fastidienti animæ varia alimenta proponentes aliquid, quod eligendo sumat, offeramus. Hoc tamen magnopere petimus, ut qui ad spiritalem intelligentiam mentem sublevat, a veneratione historiæ non recedat [2]. » Mais tant que nous ne nous éloignons pas du sens littéral qui demeure un

1. *Moral.*, l. XXIII, c. 25, n. 49. P. L., t. LXXVI,281-3.
2. *Moral.*, l. II, c. 37, *in Job*, I, 5, n. 56. P. L., t. LXXV, 554.

bien qu'il résulte de plusieurs sens partiels, nous avons pleinement le droit d'en appeler à un autre mot du même Docteur emprunté au même commentaire sur Job, sans pour cela vouloir mettre en quelque sorte nos adversaires au même niveau que ceux contre qui était dirigé le rude mot du saint. Sur Job, XXX, 3-4 [1] : « Qui rodebant in solitudine... et mandebant herbas et arborum cortices », il remarque : « Rodi solet, quod comedi non potest. Hæretici autem quia Scripturam sacram intelligere sua virtute moliuntur, eam procul dubio apprehendere nequaquam possunt ; quam dum non intelligunt, quasi non edunt... Vel certe herbas mandere est de Scriptura sacra minima præcepta servare, majora contemnere. Quos bene Veritas increpat *(Matth.*, XXIII, 23)... Qui arborum quoque cortices mandunt, quia *sunt nonnulli, qui in sacris voluminibus solam litteræ superficiem venerantur, nec quidquam de spiritali intellectu custodiunt, cum nihil in verbis Dei amplius nisi hoc, quod exterius audierint, esse suspicantur.* »

En refusant catégoriquement de faire contre les exégètes catholiques, même contre quelques saints et Docteurs, tout usage inconvenant de ces paroles de saint Grégoire, je voudrais, par ce texte, prouver uniquement une double vérité. En premier lieu, cette dernière citation montre combien, en dépit ou plutôt précisément à cause de son respect pour le sens littéral qu'il ne voulait exclu nulle part, saint Grégoire s'irritait contre ceux qui ne voulaient comprendre dans la sainte Ecriture que « la surface de la lettre », et combien il veut que l'on ne s'en tienne pas à la surface et pour ainsi dire à l'écorce extérieure de la lettre, mais qu'on s'avance jusqu'à la substance intérieure spirituelle, sans être obligé toutefois d'abandonner le sens littéral. En insistant exclusivement sur le pain corporel dans la quatrième demande de la prière universelle des fidèles, il me semble — salvo meliore judicio sapientiorum — que l'on

1. *Moral.*, l. XX, c. 9, n. 20. P. L., t. LXXVI, 149.

s'opiniâtre par trop à rester à l'écorce et à la surface de la lettre, au lieu de s'avancer par l'écorce jusqu'au noyau et à la moelle, à la substance intérieure, c'est-à-dire au pain quotidien le meilleur, celui des enfants de Dieu.

En second lieu, le saint avertit de ne pas se fier trop à ses propres forces ni s'éloigner, dans l'explication de la Sainte Ecriture, de l'interprétation de l'Eglise universelle (S. Scripturam intelligere sua virtute moliuntur... ab universalis Ecclesiæ societate disjuncti... non quolibet rodere, sed in solitudine memorantur). A ce propos on ne contestera pas que les exégètes modernes en très grande partie ont aplati et énervé jusqu'à n'y voir qu'un sens purement accommodatice, « la presque unanime interprétation des saints Pères » relativement au *Panem nostrum* dans son sens eucharistique, et qu'ils ont ainsi marché dans leurs propres chemins qui n'avaient été frayés auparavant que par un très petit nombre de Pères, tandis que les organes authentiques de l'Eglise se sont toujours déclarés jusqu'ici pour le maintien du sens partiel eucharistique du *Panem nostrum*, comme nous le verrons bientôt. A tout le moins, tout adversaire objectif sera obligé d'avouer que la tradition de l'Eglise inclut l'interprétation au sens eucharistique bien plutôt qu'elle ne l'exclut.

Que nous ayons de bons motifs d'admettre cela aussi chez saint Grégoire le Grand, c'est ce que les paroles suivantes rendront tout d'abord vraisemblable.

En premier lieu, saint Grégoire a très certainement tenu pour permise la demande bien réglée des choses temporelles, et il a tenu aussi par suite celles-ci pour incluses dans la quatrième demande du *Pater*. Il écrit [1] :

1. *Homil.*, XXVII, *in evangelo.*, 7. P. L., t. LXXVI, 1208.

« Pensate, quæso, petitiones vestras ; videte si in nomine Jesu petitis, id est, si gaudia salutis æternæ postulatis. In domo enim Jesu Jesum non quæritis, si in æternitatis templo importune pro temporalibus oratis. Ecce alius in oratione quærit uxorem, alius petit villam, alius postulat vestem, alius dari sibi deprecatur alimentum. Et quidem cum hæc desunt, ab omnipotenti Deo petenda sunt. Sed meminisse continuo debemus, quod ex mandato ejusdem nostri Redemptoris accepimus : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis.* Et hæc itaque a Jesu petere non est errare, si tamen non nimie petantur. »

Ailleurs il cite de même ce dernier texte scripturaire et il ajoute :

« Qui enim non ait : Dabuntur, sed : Adjicientur, profecto indicat aliud esse, quod principaliter, datur, aliud, quod superadditur. Quia enim nobis in intentione æternitas, in usu vero temporalitas esse debet, et illud datur, et hoc nimirum ex abundanti superadditur ; et tamen sæpe homines, dum bona temporalia postulant, æterna vero præmia non requirunt, petunt quod adjicitur, et illud non desiderant, ubi adjiciatur ; nec lucrum suæ esse petitionis deputant, si hic sint temporaliter pauperes, et illic beatitudine divites in æternum vivant, sed solis, ut dictum est, visibilibus intenti, labore postulationis renuunt invisibilia mercari ; qui si superna quærerent jam cum fructu laborem exhiberent [1] ».

Beaucoup sont disposés à comprendre le *Pater* dans ce sens, que dans les trois premières demandes nous implorons le règne du ciel et la justice, mais que dans la quatrième nous ne demandons que des biens temporels. Toutefois, abstraction faite de la division du *Pater* en trois demandes qui se rapportent à la fin et en quatre demandes qui se rapportent aux moyens et aux obstacles, cette manière de concevoir est à peine conforme aux paroles ci-dessus de saint Grégoire : « (Le Sauveur lui-même donne à entendre) que autre chose est donné

1. *Moral.*, l. XV, n. 53. P. L., t. LXXV, 1107-1108.

principalement, autre chose l'est par voie d'addition. » En outre nous avons encore quelques textes de saint Grégoire qui nous invitent positivement à lui attribuer une interprétation eucharistique du *Panem nostrum*.

Sur le Ps. CI, 5 (oblitus sum comedere panem meum), il écrit :

« Le premier homme créé dans le paradis eut son pain tant qu'il observa sans en changer le sens les commandements de son Créateur. Son pain était le plaisir de la contemplation de Dieu, d'être rassasié de la parole de Dieu, la joie de la paix intérieure, l'éclat de la lumière inaccessible, le réconfort de la sagesse, la société des Anges, l'amour de Dieu, l'allégresse de l'esprit, la douceur de la contemplation, l'ardent désir de s'entretenir (avec Dieu), l'absence de toute inquiétude pour l'âme, la présence du Créateur. Ce pain il l'a alors certainement perdu, lorsqu'il consentit à la tentation du serpent... Et quiconque porte maintenant son image, fait de terre, terrestre, oublie de manger son pain, prisonnier des séductions des plaisirs terrestres, celui-là ne se réjouit pas de la parole de Dieu. Notre pain en effet c'est la parole de Dieu (Panis enim noster verbum Dei est). C'est pourquoi la Vérité dit par elle-même : L'homme ne vit pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. Puisse aussi le souvenir suivre l'oubli et le réconfort accompagner la faim, afin que par la manducation de ce pain qui est descendu du Ciel nous échappions aussi bien à la peine de la mort éternelle que nous deviendrons participants de la vie éternelle, comme le Seigneur dit dans l'Evangile : « Qui mange de ce pain vivra éternellement [1]. »

De même, dans la préface à ce cinquième psaume pénitentiel (col. 601), saint Grégoire en fait ressortir le caractère messianique. De récents exégètes comme Thalhofer reconnaissent au psaume au moins un sens figuré. D'après saint Grégoire (col. 602), le Christ lui-même est le pauvre qui prie ainsi comme chef de l'Eglise,

1. P. L., t. LXXIX, 607.

tantôt en son nom propre, tantôt, au contraire, ce qui ne convient qu'aux membres de l'Eglise, en notre nom. Ainsi saint Grégoire voit la parole de Dieu et l'Eucharistie exprimées comme « notre pain » dans le sens spirituel du cinquième verset. Si maintenant, dans le Nouveau Testament, nous demandons comme enfants de Dieu, suivant l'instruction du Christ, « notre pain quotidien », d'après les vues ci-dessus indiquées de saint Grégoire, le sens spirituel et eucharistique de ces mots ne peut être exclus du sens littéral adéquat du *Panem nostrum*. Il n'y a pas lieu de faire ici une différence entre la signification littérale et matérielle et le sens spirituel et figuré, puisqu'il s'agit d'une prière du Nouveau Testament et de biens du Nouveau Testament qu'il faut acquérir ici sur la terre. Ainsi, ou bien il faut comprendre « notre pain » ici, au sens littéral partiel, de l'Eucharistie et de la parole de Dieu, et ainsi mettre d'accord les uns avec les autres les divers jugements de saint Grégoire, ou bien, contre l'esprit du Docteur de l'Eglise, renoncer complètement à reconnaître au *Panem nostrum* une signification spirituelle ici incluse et directement voulue par le Christ.

De même, en expliquant le cinquième verset du cantique d'Anne (Repleti prius pro panibus se locaverunt) [1], saint Grégoire développe des pensées qui nous montrent clairement combien lui était devenue familière la conception de l'Eucharistie et de la parole de Dieu comme pain des enfants et des serviteurs de Dieu. Plus tard nous verrons combien le difficile texte de la lettre de saint Grégoire à l'évêque de Syracuse (l. IX, *ep.* 12) devient très facile à comprendre aussitôt qu'on rattache la récitation du *Pater* « sur le corps et le sang du Christ »

1. *In I Reg.*, II, 5. P. L., t. LXXIX, 71 et 83.

au sens eucharistique du *Panem nostrum* attesté pour Rome par l'homélie liturgique sur le *Pater*.

***

De l'Eglise d'Espagne nous avons, en dehors de l'attestation mentionnée ci-dessus du poète Juvencus et du IVe concile provincial de Tolède dont nous parlerons plus tard, aussi bien que de la liturgie mozarabe, surtout saint Isidore de Séville († 636), qui fait ressortir d'une manière claire et catégorique le caractère eucharistique du *Panem nostrum*, quand il écrit :

« Dicunt aliqui, nisi aliquo intercedente peccato, Eucharistiam quotidie accipiendam ; hunc enim panem dari quotidie nobis, jubente Domino, postulamus dicentes : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Quod quidem bene dicunt, si hoc cum religione et devotione et humilitate suscipiunt, nec confidendo de justitia, superbiæ præsumptione id faciant [1] ».

L'insertion « jubente Domino » prouve comment ici, selon la conviction des Docteurs, auxquels Isidore adhère pleinement sur ce sujet, il s'agit du sens littéral du *Panem nostrum* que le Christ avait directement en vue. Isidore écrit d'une manière moins précise, mais toutefois exacte et adéquate, dans le ch. xv du même livre : « Jam vero panis quotidianus, qui vel animæ vel carni tribuitur, hic exposcitur » (P. L., t. LXXXIII, 753).

Le plus grand exégète et historien ecclésiastique anglais, Bède le Vénérable († 735), dans sa double explication du *Pater*, s'en tient, relativement à notre quatrième demande, exactement à la pensée de saint

1. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. 18, n. 7. P. L., t. LXXXIII, 756.

Augustin. Dans son *Expositio in Matthæi evangel.* (l. I, c. 6) il écrit :

« Panis quotidianus aut pro omnibus hujus vitæ necessitatibus dictus est, aut pro Sacramento Corporis Christi, quod quotidie accipimus ; et ne moveant quæstionem aliqui, qui non communicent quotidie Sacramento Christi : restat ut panem quotidianum intelligamus divina præcepta, quæ quotidie meditari oportet et operari [1]. » Bède commente ainsi le même texte de l'Ecriture dans son explication de Luc, XI, 3 : « Panis vero quotidianus ideo dictus est, quia hic est necessarius, quantus animæ carnique tribuendus est, sive spiritaliter, sive carnaliter, sive utroque intelligatur modo [2]. »

Le cardinal Vivès, dans sa collection sur le *Pater* [3], traduit une brève explication du *Pater* en ancien haut-allemand, qu'il tire de l'ouvrage de Massmann : *Die deutschen Abschwœrungs* —, *Glaubens* — *und Betformeln* (Quedlinburg et Leipzig, 1839, p. 165-168). Le texte original doit être du VIIIe siècle, et ainsi de la première période de l'Eglise d'Allemagne. Comme nous le verrons, il appartient à l'interprétation frisingienne du *Pater*. J'apporte, en attendant, le texte de la quatrième demande dans la version latine faite par les soins du cardinal Vivès :

« *Panem nostrum quotidianum da nobis jugiter* [4]. His verbis omnes necessitates nostræ corporales comprehenduntur. In æternum autem, Domine, da nobis corpus et sanguinem tuum, quod ex altari accipimus, ut nobis ad æternam pro-

1. P. L., t. XCII, 32-33.
2. *Ibid.*, 472.
3. *Append.*, 234.
4. Ce « jugiter » rappelle ici le καθ' ἡμέραν de l'évangile de saint Luc. Le texte ancien haut-allemand de ce *Pater* se trouve avec traduction en allemand moderne dans Brugier, *Geschichte der Deutschen National-Literatur*, 1880[6], Herder, Freiburg, p. 6, n. 2. « Pilipi unsraz emizzigaz kip uns eo gauuanna = notre nourriture perpétuelle « donnez-nous toujours ». Même leçon dans le texte alamannique haut-allemand du IXe siècle (*ib.*, n. 3) : « Proth unseer emerzhic kib uns hiuto. »

ficiat salutem et vitam, non autem ad pœnam ; atque gratiam caritatemque tuam in nobis integram conservet ».

Plus tard nous verrons aussi plusieurs explications dans le texte original.

Quant à l'interprétation slave ancienne, renvoyons brièvement à l'hésitation qu'on a mise plus haut en évidence pour la traduction d'ἐπιούσιον. La triple variante du *Codex Zographensis* montre suffisamment comment, dans le slave ancien comme alors chez les Grecs et les Latins, les divers sens partiels du *Panem nostrum* avaient cours. La traduction « notre pain substantiel [1] », qui se trouve plus tard presque exclusivement, recommande l'explication spirituelle et eucharistique mentionnée aussi par Photius, le maître de saint Cyrille. Les deux autres variantes renferment en tout cas le sens matériel.

1. Crncic, Assemanovo izborno evangjelje, Rome, Propag., 1878, p. 88 ; Codex Ostromiri dans Jagic (l. c., XXXIII), etc.

CHAPITRE XIV

ÉCHO DES ATTESTATIONS DES PÈRES LATINS CHEZ LES EXÉGÈTES, ASCÈTES, PRÉDICATEURS ET SCOLASTIQUES DU MOYEN AGE.

Si, suivant l'expression du décret romain « Sacra Tridentina », dont nous avons jusqu'ici trouvé la déclaration confirmée, les Pères de l'Eglise « presque à l'unanimité (fere unanimes) » ont mis particulièrement en évidence la signification eucharistique de la quatrième demande du *Pater*, cette unanimité est vraie à un plus haut degré encore chez les écrivains ecclésiastiques latins du moyen âge. Cela ne nous surprendra pas puisque les attestations des Pères latins sur le *Panem nostrum* sont unanimes à en reconnaître la signification eucharistique. Je renonce à rapprocher en détail ces textes pour deux motifs. D'abord, le cardinal Vivès s'est chargé déjà avec grand soin de ce travail et il a réuni un si grand nombre d'explications du *Pater* au moyen âge, qu'il a rendu possible un argument d'induction strict, bien que je sois en mesure d'y ajouter encore beaucoup de nouveaux documents, lesquels, comme écho de la voix des Pères, ne feront que confirmer le même résultat. Ensuite, il faut aussi épargner la patience du lecteur en évitant les incessantes répétitions des textes patristiques auxquelles se sont laissés aller les exégètes, ascètes et scolastiques ultérieurs. Aussi je ne veux d'ordinaire que renvoyer brièvement aux divers documents, en utilisant

deux collections, la Patrologie latine de Migne et l' « Expositio in orationem Dominicam » du cardinal Vivès.

Mentionnons en première place l'écrit intitulé *Annotationes de cognitione baptismi* (c. 133, 135, 136. P. L., t. XCVI, 167-169), conservé sous le nom de saint Ildefonse de Tolède († 667).

D'après le P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte Spaniens*, t. II, 1 (1864), p. 445, A. Helfferich a prouvé jusqu'à l'évidence que cet écrit est d'origine très ancienne. Il doit s'identifier avec un ouvrage disparu, le *Liber responsionum ad quemdam Rusticum de interrogatis quæstionibus*, de l'évêque Justinien de Valence († apr. 546). Dans les chapitres désignés l'auteur parle trois fois du *Panem nostrum*, une fois sous forme disjonctive « vel sufficientiam... vel Sacramentum fidelium... », textuellement d'après la lettre de saint Augustin *ad Probam (ep.* 130, c. 11, n. 21), la deuxième fois encore textuellement d'après saint Augustin *(ib.*, c. 12, n. 22) au sens matériel, et enfin exclusivement au sens eucharistique d'après saint Pierre Chrysologue *(sermo* 71, P. L., t. LII, 402, au moins en partie, cf. aussi Tertullien, *De orat.*, c. 6), saint Cyprien, saint Hilaire *(fragm. citatum in Toletano IV*, can. X). Il n'emploie partout que *quotidianum* [1].

Sous le nom d'Alcuin († 804) ont circulé trois interprétations de notre *Panem nostrum* dans deux ouvrages qui lui sont contestés.

La prétendue « Disputatio puerorum » contient sous forme de questions et de réponses deux de ces explications : une à la fin du chapitre X « de Missa » : « Panis quotidianus, qui vel animæ vel carni tribuitur, hic exposcitur » ; l'autre au chapitre XII « De Dominica oratione », où les deux significations matérielle et eucharistique sont produites sous forme copulative (P. L., t. CI, 1136, 1144). Une troisième explication, surtout eucharistique, suit dans l'ouvrage apocryphe *De divinis officiis* (P. L., t. CI, 1267-1268). Elle ne mentionne

1. Une allusion à Isidore de Séville n'est pas évidente. Les textes des Pères ne sont pas cités comme tels mais sont insérés tantôt librement, tantôt mot à mot, comme pensées de l'auteur.

de même que la traduction *quotidianum*, elle fait toutefois dériver, d'une manière étrange et avec plusieurs commentaires postérieurs, le mot *panis* du grec πᾶν = tout [1].

Charlemagne avait, comme empereur, excité fortement, par des lettres spéciales, le zèle des évêques de l'empire pour la prédication, en les invitant à lui exposer par écrit comment ils expliquaient les rites du Baptême, et ce qu'il faut entendre par les mots de catéchumène, scrutin, symbole, renonciation par serment, etc. (Voir P. L., t. XCIX, 892). Parmi les autres évêques, Amalaire Fortunat, archevêque de Trêves († vers 850), lui répondit. Il traite [2] des diverses pratiques des catéchumènes et des cérémonies du Baptême, et à propos du Scrutin il dit :

«... Docemus orationem Dominicam patrinos et matrinas, ut et ipsi similiter faciant, quos suscepturi sunt a sacro Baptismate » (*ib.*, 894). Un peu plus loin il écrit (*ib.*, 895) : « Orationem Dominicam sic docemus : Dominus docuit discipulos hanc orationem, ne superflua peterent et ea quæ ad eorum salutem non pertinent. Septem petitiones sunt in hac oratione Dominica. Tres pertinent ad æternitatem, quattuor ad necessaria nostra hujus temporis, quæ in isto mundo continentur... Panem n. quot. da n. h. semper quando nos sumus in hoc sæculo, dignare ministrare nobis omnia necessaria. Et dimitte... »

Un examen plus attentif de cette explication prouvera qu'elle se rattache, partie aux explications de saint Augustin, partie au formulaire officiel des explications du *Pater* pour l'instruction des catéchumènes dans le Sacramentaire Gélasien, dont nous parlerons dans la

1. Cf. là-dessus ci-après la note sur Remy d'Auxerre (p. 223).

2. *Ep. ad Carolum Magnum, De Baptismo (loc. cit.)*. Morin (*Rev. Bén.*, 1896, t. XIII, 289-294) a contesté cette lettre à cet Amalaire. Cf. aussi Marx et Streber, Herder, *Kirchenlexikon*, I, 673. Selon certains auteurs, il ne faut pas confondre avec cet Amalaire le chorévêque Amalaire de Metz († vers 857), qui dans ses quatre livres *De eccles. Officiis ad Ludovicum Pium* a commis de grossières erreurs combattues par Florus.

III[e] partie. Les derniers mots de l'explication de notre *Panem quotidianum*, « omnia necessaria hujus temporis », sont très laconiques, mais ils doivent être pris dans le sens complet donné par saint Augustin, car même ailleurs le commentaire présente un résumé de l'explication donnée par ce saint.

Peut-être est-ce dans une semblable occasion que Jessé, évêque d'Amiens († 836), écrivit, en 819, pour son clergé, une brève instruction par demandes et réponses, *ep. catech. de bapt.*, P. L., t. CV, 781-796, dans laquelle, par les mots du préambule « Dominus ac Salvator » (785), il renvoie brièvement au Commentaire du Sacramentaire gélasien sur le *Pater*.

Christian Druthmar O. S. B. († 851), moine de Corbie, dans son *Expositio in Matth.*, VI, 11, où il insiste avant tout sur le sens littéral, écrit sur le triple sens de notre texte (« victum et vestitum... vel panem spiritualem... vel etiam Corpus et Sanguinem tuum... » P. L., t. CVI, 1314). Il explique aussi ἐπιούσιον et *supersubstantialem* tout d'abord du pain corporel.

Walafrid Strabon († 849), d'abord moine à Fulda, puis abbé à Reichenau, traite de notre texte en trois endroits : 1° dans la glose ordinaire *in Matth.* (P. L., t. CXIV, 101-2) au sens spirituel et sacramentel ; 2° dans l'*Expositio in IV Evang. (in Matth.*, VI, 11) au seul sens sacramentel *(ib.*, col. 876) ; 3° dans le *De rebus ecclesiasticis*, c. 20 (*ib.*, col. 941-942). Ce n'est qu'au dernier endroit que, à côté de *quotidianum*, il mentionne aussi *supersubstantialem* dans le sens eucharistique. Il a, chose étrange, complètement ignoré le sens matériel.

Le maître de Walafrid Strabon, et qui a survécu à son disciple, Rhaban Maur († 856), abbé de Fulda et plus tard archevêque de Mayence, parle aussi trois fois du *Panem nostrum*. Une fois (P. L., t. CVII, 321) il répète

mot à mot l'explication eucharistique d'Isidore de Séville ; puis, dans le *De clericorum institutione*, l. II, c. 16 : De discretione orationis Dominicæ *(ib.*, 332), il répète les paroles de saint Augustin, *Enchir.*, c. 115 : « ... quia hic est necessarius, quantus animæ carnique tribuendus est... » ; et dans le commentaire sur saint Matth., VI, 11 *(ib.*, 819), il apporte d'abord l'explication de saint Augustin tirée du *De sermone Domini in monte*, l. II, sans modification substantielle, et il ajoute quelques mots sur le sens eucharistique du terme *supersubstantialem* : « ... quod in aliis exemplaribus legimus, vel peculiarem vel præcipuum illum panem similiter significat, qui dicit : Ego sum panis qui de cœlo descendi, qui videlicet est super omnes substantias et universas superat creaturas » (d'après saint Jérôme).

Haymon, évêque d'Halberstadt († 853), explique le *Panem nostrum* (Homil., XIII, *de Sanctis, de oratione Dom.*, P. L., t. CXVIII, 802) du pain corporel, spirituel et sacramentel, avec maintien constant de *quotidianum*.

Isidore Mercator (vers 847-856) cite dans sa Collection de décrétales les sentences authentiques des Pères sur le *Panem nostrum* interprété au sens spirituel, dans le sens qui servait de base d'argumentation aux Pères du IVe Concile de Tolède (P. L., t. CXXX, 467).

Florus, diacre de l'église de Lyon (vers 860), donne, dans son traité *De expositione Missæ*, n. 80 (P. L., t. CIX, 67), une explication de préférence eucharistique de la même demande. Cf. aussi *(ib.*, 88) *Opusc. adv. Amalarium*, n. 89 : « ...Ipsum esse Christum et Dominum... panem nostrum quotidianum invenimus... »

Saint Paschase Radbert, abbé de Corbie († vers 865), explique très longuement le *Panem nostrum* dans son *Expositio in Matth.* (P. L., t. CXX, 290-4) dans un triple sens : « Panem nostrum supersubst. d. n. h. In qua nimirum petitione quæcumque sunt necessaria præsentis vitæ ut ad futuram pervenire possimus, omnia videntur petenda docuisse. » Il explique d'abord la demande en vue du corps sacramentel

du Christ, et il s'épuise visiblement à résoudre la difficulté : comment nous avons le devoir de le demander chaque jour sans recevoir chaque jour la communion. Il tient néanmoins ferme à cette signification. Il y unit ensuite la signification spirituelle de la parole de Dieu, et il passe enfin au pain corporel : « Sed ut copiosius deliciis affluam, oremus instantius : Panem n. quot. da n. h. In qua profecto petitionis clausula probabilius tripertitus intelligentiæ sensus aperitur, licet Scripturas divinas sic oporteat omnes interpretari. » Que par les mots suivants « juxta litteram » il ne veuille pas indiquer que le sens matériel appartienne seul au sens littéral inspiré, il l'a déjà montré précédemment et il le confirme plus tard : « Unde quotidie orantes triplicem istum vitæ cibum quotidie veluti fideles filii de manu patris percipiamus... Sit tantum ille (Christus) cibus nobis quotidianus, et omnia in eo simul nostra erunt... »

Rodulfe, évêque de Bourges († 866), a, dans ses *Capitula* (cap. 28, P. L., t. CXIX, 717), reçu l'explication d'Isidore de Séville : « Dicunt aliqui... Eucharistiam quotidie accipiendam. Hunc enim panem dari nobis quotidie jubente Domino postulamus dicentes : *Panem n. quot. da n. h.* Quod quidem bene dicunt, si hoc cum religione... suscipiunt... »

Remi d'Auxerre († vers 908), *De celebratione Missæ* [1], donne de même une triple explication, qu'il série par un double « vel aliter ». A la fin cependant il réunit le tout : « Quia sicut corporeo cibo reficitur corpus, sic spirituali cibo reficitur anima ad amorem et agnitionem illius. »

Ne sont pas sans importance dans la question présente deux rédactions en haut-allemand de la Vie de Jésus parce que nous y reconnaissons comment on expliquait alors au peuple l'Evangile et aussi le *Pater*. De l'« Héliand » ou « Chant de la vie de Jésus », mis en vers peut-être au temps de Louis le Pieux et édité à Münster par le Dr J. R. Koene en 1855, avec le texte original accompagné d'une traduction et de notes, et qui a reçu encore le

1. Vivès (Append. 276) le cite d'après *Max. bibl. Patrum*, XVI, éd. de la Bigne. Hurter, (*Nomencl.*, I², 878) fait remarquer que le pseudo-Alcuin cité plus haut (du XIe siècle) l'a inséré tout entier dans son *De divinis officiis*.

nom de « Altsaechsische Evangelien-Harmonie », je détacherai textuellement le *Panem nostrum*.

Le texte original a (p. 11, vers 3213-3215) :

« Gib uns dago gihuilikes rad,
drohtin thie guodo,
thina helaga helpa. »

que l'on peut traduire :

Donnez-nous, chaque jour le nécessaire,
Seigneur bon,
Votre saint secours.

Le mot « rad », qui se rencontre déjà antérieurement dans les vers 1445, 2399, 2920, etc., avec le sens de « conseil », est expliqué par le Dr Koene, dans ses notes, p. 458, de la manière suivante : « Nulle part il n'est aussi nécessaire qu'ici d'observer que le mot « rad » chez notre poète n'a pas le sens étroit de son homonyme alphabétique « Rat » (conseil). Son concept est si étendu, qu'avec le mot « Rat » (conseil) il comprend aussi la concession de ce qui est conseillé, de sorte que nous pouvons le traduire par : Moyen, ressource, usage, nécessaire, secours, utilité, avantage, etc. Ainsi notre « rad » est pleinement analogue au haut-allemand « rat » qui, à côté de *consilium*, signifie aussi *facultas*, *fructus*, *opes* (Graff, II, 461), dont la dernière moitié poursuit le « Rat » en « Vorrat » (provision) et « Geraete » (ustensiles). Le sens plus matériel, le mot « rat » l'a de son verbe radan. C'est donc dans le sens le plus riche que le poète, dans l'oraison dominicale, a employé pour le mot ἄρτος, *panis*, pain, le mot « rad ». C'est là le sentiment de Koene qui aurait pu s'affermir dans son interprétation spirituelle et matérielle excellente de ce mot, s'il eût eu égard à l'explication patristique du *Panem nostrum* du *Pater* dominante au IXe siècle, qui d'ailleurs, même dans le poète de « Héliand », est encore spécialement exprimée dans l'éclaircissement adjoint (vers 3215): « thima helaga helpa » = votre saint secours. L'épithète « helaga » laisse à son tour entrevoir spécialement le sens partiel spirituel et eucharistique du *Panem nostrum*. Cette interprétation du mot « rad » à cette place est partagée aussi par Moritz Heyne dans son édition de « Héliand » avec glossaire détaillé, 1873, 2e édit., Pader-

born (Schoeningh) (De la *Bibliothek der aeltesten deutschen Literatur-Denkmaeler* », t. II, *Altniederdeutsche Denkmaeler*, 1re part.). Dans le glossaire de Heyne, on lit (p. 284) : râd (ahd. rât, ags. raed, fries. rêd) : 1) Rat, Lehre, Anschlag (suivent des exemples) ; 2) Hilfe, Unterstüzung, Fürsorge : « Gef us dago gihwilîkes rad.... thina helaga helpa... » 3) Vorteil, Gewinn...

Dans le poème haut-allemand « Christi Leben und Lehre » (vie et enseignement du Christ), chanté par Alfred de Weissembourg († 870), traduit par Jean Kelle, Prague, 1870 (Fr. Tempsky), il y a, dans le IIe livre, 21, vers 64-67, relativement à la quatrième demande du *Pater* :

> « Selon le besoin donne-nous aujourd'hui
> Le pain quotidien pour subsistance,
> Ainsi que, bien plus est ceci encore,
> Avec suffisance ta doctrine aussi. »

Le texte original ne m'est pas abordable en ce moment. Mais il ressort assez clairement de la traduction, que Otfrid a combiné ensemble le sens partiel matériel du *Panem nostrum* avec le spirituel ; et dans ce dernier est inclus en quelque manière le sens partiel eucharistique. Otfrid était moine bénédictin et disciple du célèbre Rhaban Maur. Une comparaison avec les trois commentaires de ce dernier sur le *Panem nostrum* montre combien le disciple s'appuyait sur le maître à propos du sens spirituel qu'il fait particulièrement ressortir. Rhaban Maur suit ici saint Augustin *(De sermone Domini in monte*, l. II). C'est uniquement la pratique de la communion peu fréquente qui l'empêcha d'insister comme autrefois sur le sens partiel eucharistique du *Panem nostrum* ; et ainsi nous saisissons pourquoi Otfrid ne mentionne pas particulièrement le sens partiel eucharistique à côté du sens matériel et du sens spirituel.

Arrêtons là encore de nombreuses explications en haut-allemand tirées de l'ouvrage *Denkmaeler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert*,

publié par K. Müllenhoff et W. Scherer, I³, 1892. Berlin, Weidmann.

L'explication frisingienne du *Pater* dit, relativement à notre demande *(ib.*, LV, p. 203) :

Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. (On ne donnera que la traduction et non le texte original sans intérêt pour nos lecteurs).

Donnez-nous en tout temps notre nourriture durable. Dans ce mot sont inclus tous nos besoins corporels. Mais après cela, Seigneur, donnez-nous éternellement votre Corps et votre Sang que nous recevons à l'autel afin qu'il nous conduise vers le salut éternel et vers la vie éternelle, non vers la peine, et qu'il conserve en nous intacts votre grâce et votre amour.

C'est bien la même explication dont nous avons cité ci-dessus la traduction latine d'après le cardinal Vivès, et extraite d'un autre ouvrage (p. 216).

Dans le même volume des *Denkmaeler* (I, texte) vient ensuite (LVI, p. 204) l'explication du catéchisme de Weissenburg.

« Broot unseraz emetzigaz gib uns hiutu. Allo mannes thurfti (besoins) sintun in themo brôtes namen gemeinito, thero er ci thesemo antuuerden lîbe bitharf (dont il a besoin pour cette vie présente). bithiu scal man dago gihuuelîches thiz gibet singan, sô so huuer uuili thaz imo got gidago sînero thurfteo helphe (aussi doit-on chaque jour réciter cette prière, quiconque veut que Dieu l'aide dans ses besoins) ».

Kelle dit, dans sa *Geschichte der deutschen Literatur von der aelt. Zeit bis zur Mitte des eliten Jhdts.* (1892), Berlin, p. 57, de ces deux dernières explications : « Les pensées de l'explication allemande se trouvent presque toutes ensemble dans l'explication latine du *Pater* prescrite par la Liturgie romaine. »

Un autre commentaire en vers *(ib.*, I, p. 167) se trouve

sous le n° XLIII « das Pater noster » (en voici uniquement la traduction) :

Après cela demandons à Dieu :
« Seigneur, donnez-nous notre pain,
Le quotidien, aujourd'hui. »
Ecoutez bien ce que cela signifie.
C'est le pain des Anges lui-même,
Il est aussi si nécessaire à l'âme.
Le corps dépérit sans le pain,
De même fait l'âme sans Dieu.
Sachez-le, que c'est lui-même,
Qui est le viatique de l'âme :
Et la douce doctrine de Dieu,
Qui est le troisième réconfort de l'âme...

Viennent encore, pour finir, deux brèves explications du *Catéchisme de Notker* (*ib.*, t. I, texte, p. 249). Il y a là, sous la suscription « Oratio Dominica » :

A... Panem n. cottidianum da n. h. etc. »
B : « Unsir tagelichiz prôt gib uns hiuto, etc. »

Si, dans quelques-unes de ces explications populaires, à côté du sens spirituel et matériel on ne rencontre pas aussi le sens eucharistique, cela peut provenir de ce que la communion était plus rare. Plusieurs insistent expressément sur l'Eucharistie.

Je veux intercaler ici deux explications anonymes de la messe citées par le cardinal Vivès, en tant qu'elles se rapportent au *Panem nostrum*. La première [1], dont l'âge n'est pas indiqué, est en ces termes : « Panem n. quot. da n. h. In hac vero fortitudinem petimus, cui panis convenit. Unde canitur : Panis vivus qui de cœlo descendit, cor hominis confirmat. Et dimitte nobis... » Le « canitur » dans la proposition qui unit le verset du psaume (CIII, 15), avec le verset

1. Voir Vivès, *l. c.*, Append. *Expositio Missæ ex Vetusto codice*, p. 244. Vivès cite la *Max. biblioth. vet. Patrum*, XIII, 748, éd. de la Bigne, Lugd., 1677.

eucharistique (Joan., VI, 51), semble indiquer un vers de chant liturgique comme on peut en effet le prouver. Il en résulte que la relation du *Panem nostrum* à l'eucharistie fut un des motifs pour lesquels le *Pater* est inséré parmi les prières préparatoires à la communion.

Dans la seconde explication de la messe, d'un manuscrit du Xe siècle conservé dans le cloître d'Einsiedeln, nous lisons : « Panem nostrum quot. da n. h., id est, panem supersubstantialem, de quo pane Deus dixit : Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi, ut de sancto altari reficiamur corpore Christi. Et dimitte nobis... [1] » Ici aussi la place du *Pater* avant la communion est motivée par le sens eucharistique du *Panem nostrum*.

Saint Bruno, évêque de Würzbourg († 1045), a composé, évidemment pour l'enseignement populaire catéchétique, un commentaire du *Pater* en courtes demandes et réponses, dans lequel nous lisons, relativement au *Panem nostrum*, ce qui suit :

« Discipulus : Quæ est quarta (petitio) ? — Magister : Panem n. quot. da n. h. — Disc. : Quid in ea intelligitur ? — Mag. : Hoc loco panis pro omnibus cibis accipitur, de quibus vivere debeamus ; precamur etiam pro assumptione Corporis Christi ; petimus denique, ut nobis se ipsum tribuat, qui est panis vivus [2] ».

En général, on recommanda expressément et souvent au clergé du moyen âge d'instruire spécialement le peuple du sens de chacune des demandes du *Pater*. Ainsi nous lisons par exemple au l. I, n. 81, du *Libellus de eccles. disciplinis et religione christiana*, compilé par Réginon, abbé de Prüm († 915), d'après divers décrets et collections conciliaires, sur l'ordre du métropolitain, Rathbod, de Trèves :

1. Voir Vivès, *ib.*, p. 281, où il en appelle aux *Monumenta liturgica* : *Expos. super Missam, ex cod. Einsiedl. sæc. X*, P. L., t. CXXXVIII, 1184.
2. P. L., t. CXLII, 558.

« (Inquirendum est episcopo), si (presbyter) expositionem Symboli atque orationis dominicæ juxta traditionem orthodoxorum Patrum penes se scriptam habeat et eam pleniter intelligat et inde prædicando populum sibi commissum sedulo instruat [1]. » Cf. aussi *ib.*, n° 53 : « Si orationem Dominicam et Symbolum omnibus suis paroechianis insinuatum habeat. »

On aura ainsi résolu l'objection que l'interprétation eucharistique du *Pater* n'a été au moyen âge qu'une opinion privée et qu'elle n'appartenait pas à l' « ordinaria prædicatio ecclesiastica ». Déjà les deux passages cités plus haut, de la *disputatio puerorum*, de plus l'explication mentionnée en ancien haut-allemand du VIII^e^ siècle, et l'instruction, pareillement aussi sous forme de dialogue, de saint Bruno, que l'on vient de citer, beaucoup d'autres sermons encore conservés, mais surtout l'instruction liturgique des catéchumènes, si largement répandue, du Sacramentaire Gélasien, sur chacune des demandes du *Pater*, enlève tout fondement à cette hypothèse que nous serions en face d'une simple opinion d'école.

Jean, archevêque de Rouen († 1079), dans son explication du *Pater* à la messe, s'en rapporte à l'explication de cette prière par saint Cyprien [2]. Vient ensuite, dans le même volume (t. CXLVII) de Migne (col. 191-200), l'*Expositio incerti auctoris super Canonem Missæ secundum Amalarium* (ex veteri ms. codice Bigotiano). Vers la fin de cette *Expositio*, il y a (col. 199) l'explication du *Panem nostrum* que le cardinal Vivès, à la suite d'une méprise due à une fausse numérotation des pages dans Migne, attribue à l'archevêque Jean, de Rouen, lui-même [3]. Voici le texte : « Panem n. quot. (al. supersubst.) da nobis hodie. Pan apud Græcos in nostra lingua omne interpretatur ; et nos oramus, ut omnipotens

1. P. L., t. CXXXII, 190-191.
2. *Liber de officiis ecclesiasticis*, P. L., t. CXLVII, 36.
3. *Expos. in or. Dom.* Append., 282.

Pater omnem victum spiritualem et carnalem largire (sic !) dignetur omni tempore. »

Dans le même volume de Migne encore nous lisons (col. 337-8) une explication purement spirituelle du *Panem nostrum*, traitant de la foi, et provenant du commentaire sur le *Pater* composé par Thierry, chanoine de Paderborn. Il ne donne que la traduction *quotidianum*. Contre la difficulté soulevée par ce fait que d'autres avaient expliqué autrement le *Panem nostrum* il se défend d'une manière très naïve : « Confido eumdem Spiritum, qui divisit aliis pro sua voluntate, et mihi quoque, prout voluit, divisisse. »

Sous le nom de saint Anselme de Lucques († 1086), vient ensuite dans Migne (P. L., t. CXLIX, 573-5) un écrit apocryphe : *Meditatio in orationem Dominicam*, avec une paraphrase très tendre et très détaillée du *Panem nostrum* dans le sens purement eucharistique. L'auteur, toutefois, remarque dès le commencement : « Et quamvis de pane materiali et spirituali possit exponi, de sacramentali tamen pane maxime exponamus ad præsens [1]. » A la fin de l'explication, l'auteur donne deux autres courtes explications du *Pater* (col. 576-9). Dans la première il y a : « Panem nostrum, etc., quantum ad nutrimentum et fulcimentum temperantiæ, quæ maxime exhibetur in pane Eucharistiæ. » La troisième interprétation est une transposition de toutes les demandes à la vie future : « ... Panem nostrum quot., quantum ad suavissimam fruitionem ; et exponendum est tunc *quotidianum* scl. continuum, quia semper est ibi dies, et exponendum est *hodie* pro æternitate, quæ non habet præteritum vel futurum, sed est tota simul et melius per præsens notatur. » Le mot *supersubstantialem* n'est indiqué nulle part.

Originale et profonde est, sous plus d'un rapport, l'explication du *Pater* du savant théologien, le chanoine Anselme de Laon (vers 1103) :

« ... Præmissa captatione benevolentiæ accedit ad petitiones. Sed alio modo ordinantur, quam in hominibus complentur. Præmittuntur enim illæ petitiones, quæ in futuro

1. Cf. ci-dessous une paraphrase très analogue, attribuée à saint Bonaventure.

erunt consummatæ, quia dignioves sunt. Postea ponuntur illæ, quæ ad præsentem vitam pertinent, quia indigniores sunt... Ut ergo melius et dignitatem et quomodo aliud ex alio nascitur, videamus, naturalem ordinem, sicut in nobis completur, sequamur prius, et postea ad istum ordinem redeamus. » Anselme commence ensuite l'explication de la dernière demande, et il revient à reculons successivement jusqu'au *Panem nostrum* : « Modo transit ad cœlestia et imprimis petit sibi dari panem cœlestem, quo bene operetur... Panis iste est Deus... Comedimus ergo eum semper sub aliqua specie in Sacramento altaris, in Scripturis et in verbo prædicationis et in omnibus modis, quibus modis nobis revelatur. Fruimur etiam in illo pane, quando pane terreno vescimur, ut ei fortius sustentati serviamus. Panem istum vocat supersubstantialem, quia super omnes substantias est, et quotidianum eum vocat Lucas, quia eum quotidie aliquo supradictorum modorum comedimus... » A la fin il considère brièvement chacune des demandes dans sa suite originaire et il montre très bien l'enchaînement interne de toute la prière [1].

Du premier des scolastiques, saint Anselme de Cantorbéry († 1109), nous a été conservée une courte explication du *Pater* qui commence de même par la dernière demande : elle est contenue dans sa 2e homélie sur les huit béatitudes. (P. L., t. CLVIII, 596). On y lit :

« Quarto loco succedit spiritus fortitudinis, qui esurientibus et sitientibus justitiam congruit ; quia qui verum desiderant gaudium, laborant refici veris bonis, unde esuriunt. Sed ilia esuries, ut ad satietatem pertingat, fulcitur spiritu fortitudinis, ne lassescat in via ; et ideo oramus : Panem nostrum quot. da n. h. » Que le saint prenne ce sens spirituel et eucharistique du *Panem nostrum* pour sens littéral inspiré, c'est ce qui suit de l'introduction à l'explication du *Pater* : « Unde superna gratia saluti nostræ providens orationem nobis contulit in qua septiformi prece spiritum septiformem possemus impetrare... »

Le théologien parisien Jean Beleth, du XIIe siècle, écrit

1. *Enarr. in Matth.*, VI. P. L., t. CLXII, 1306-7.

très brièvement sur le *Pater*, dans son *Rationale divinorum officiorum* : « ... Tres priores (petitiones) ad futuram vitam pertinent ; quatuor posteriores, quæ sequuntur, ad præsentem. Media autem, ut nonnulli volunt, a communi sumi potest, ita ut ad utramque referatur, quam videlicet dicimus : *Panem n. quot.*, quem ἐπιούσιον Græci, *segola* Hebræi, nos appellamus aut *superessentialem* aut *egregium* aut etiam familiarem [1]. »

De saint Yves, évêque de Chartres († 1117), nous est parvenu un sermon sur le *Pater* dans lequel il réunit les trois sens du *Panem nostrum* (et simpliciter... et spiritualiter...) selon l'exemple d'un grand nombre de Pères latins (P. L., t. CLXII, 602).

C'est seulement dans le sens spirituel et eucharistique, avec l'admission, il est vrai, du *supersubstantialem* [2] que notre demande est expliquée par saint Bruno d'Asti, évêque de Segni, en Campanie, O. S. B. († 1123). Son commentaire est digne d'éloges dans la solution que, tout en maintenant le sens spirituel, il donne de la difficulté résultant de *hodie* : « Hunc autem panem dari nobis non rogamus nisi *hodie* : quia non sumus nisi hodie. Cur enim cras mihi dari rogem, cum utrum ad cras veniam, ignorem ? Ipse enim Dominus dicit : *Nolite cogitare de crastino.* Hodie est, hodie quaere ; si ad cras veneris ; et cras quære. Postquam enim veneris ad cras, jam cras non erit tibi cras, sed hodie. Non quæris igitur nisi hodie. Tria enim sunt tempora, ex quibus unum tantum habemus. » L'éditeur, dans Migne, remarque dans une note, à propos de *supersubstantialem* : « Notum est... imo lectionem frequentiorem Patrum in Matthæo quoque (V. Sabatier, t. III, p. 33) esse *quotidianum.* » Brunon aussi explique en même temps *quotidianum* au sens spirituel.

Entièrement eucharistique est l'explication du *Panem nostrum* dans le traité « De sacramento Altaris [3] », généralement attribué à Etienne de Baugé, évêque d'Autun († après 1136). Etienne n'écrit que *quotidianum* et n'argumente pas d'après une autre version.

Vers le même temps vivait le prêtre Honorius d'Autun [4],

1. P. L., t. CCII, 54.
2. *Comment. in Matth.* P. L., t. CLXV, 117.
3. Cap. XIX, *Expos. or. Dom.* P. L., t. CLXXII, 1305-6.
4. Sur sa ville natale, cf. Migne, *ib. Prolegomena*, 14.

qui, dans sa *Gemma animæ* (l. I, c. 109, in orationem Dom., P. L., t. CLXXII, 580), écrit, touchant notre *Panem nostrum* : « Panem quotidianum hodie dat, quando in hoc exsilio suo Corpore nos recreat. »

Contemporain de ceux-ci était Hildebert, archevêque de Tours (vers 1133), très hautement apprécié de saint Bernard. Il nous a laissé deux explications du *Pater*, une métrique [1], qui fait particulièrement ressortir le sens spirituel et eucharistique de la quatrième demande, et une en prose, qui énonce d'abord brièvement le sens matériel, puis parle, dans un autre sens (aliter), du pain eucharistique, et continue : « Et hoc ergo petimus simpliciter, et quidquid animæ carnique nostræ in hac vita necessarium est, quotidiano pane concluditur [2]... » L'explication est comme tissée de textes de saint Cyprien et de saint Augustin de qui on utilise aussi le *tractat. XXVI in Joannem*. On ne trouve nulle part trace de *supersubstantialem*.

Un autre grand ami de saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, O. S. A. († 1141), ou l'auteur cité sous ce nom, parle en trois endroits très amplement du *Panem nostrum*, deux fois dans l'ouvrage quelque peu contesté, *Allegoriæ in Nov. Testam.*, l. II, c. 2 et 11 (P. L., t. CLXXV, 770-1 et 782-4) et dans l'ouvrage *De Officiis ecclesiasticis* (l. II, c. 39. P. L., t. CLXXVII, 435-6) que l'éditeur, dans Migne, donne comme étant probablement de Robert Paululus (vers 1178).

En les étudiant plus minutieusement, je remarque que la première explication citée du *Pater*, *Alleg.*, l. II, c. 2, est, en substance, tout à fait identique à l'*Expositio orationis Dominicæ* de Pierre Abailard († 1142) imprimée dans Migne, t. CLXXVIII, 611-618.

Que celle-ci soit originale et authentique, cela se démontre parce que l'ardent et excentrique Abélard, dans l'explication de la première et de la quatrième demandes, épanche toute

1. *Versus de Mysterio Missæ*. P. L., t. CLXXI, 190.
2. *Liber de exposit. Missæ, ib.* 1109.

sa bile avec la plus extrême causticité contre les mauvais prêtres de son temps, tandis que le pseudo-Hugues évite absolument les invectives contre ces prêtres en traitant de la première demande et les atténue quelque peu à propos de la quatrième. En outre, à propos de la troisième demande, une phrase d'Abélard qui prête à des malentendus (Fiat voluntas tua... etiam in reprobis per malorum dispositionem, col. 614) est expliquée de plus près dans le sens juste (Quamvis enim malorum non sis auctor, es tamen malorum dispositor... col. 769), et cette demande est amplifiée ici aussi d'une autre manière et pas particulièrement spirituelle. D'ailleurs la dernière explication est, dans Migne, parmi les *Exegetica dubia* de Hugues et ne se concilie pas très bien avec l'explication suivante et beaucoup plus détaillée de cette même prière (c. 3-14).

Abailard fait très bien ressortir d'abord le sens complet du *Panem nostrum*, quand il écrit : « Fecit Deus hominem ex substantia duplici, corporea scilicet et spirituali. Quia igitur homo compositus est ex duabus substantiis, necessarius est ei duplex panis, corporalis et spiritualis. Corporalis reficit corpus. Spiritualis animam satiat. Corporalem petimus, quia nisi Deus fecerit terram germinare, non poterit fructus suos ministrare. Spiritualem panem a Deo postulamus, quia nec ipsum, nisi ipse dederit, percipimus... » Ce pain spirituel, Abailard ne l'explique d'abord que de la parole de Dieu, que maints prêtres, à son dire, négligent. La même explication, tout en conservant constamment le *quotidianum*, se trouve dans pseudo-Hugues, *Alleg. in Nov. Test.*, l. II, c. 2. V. aussi *ep.* X *ad S. Bern.*. P. L., t. CLXXVIII, 336.

L'explication suivante, contenue *op. cit.*, c. 3-14, dispose chacune des demandes du *Pater* dans l'ordre des sept péchés capitaux. Dans le XIe chapitre (col. 782-784) on traite en détail, en opposition avec l'*acedia*, du *Panem nostrum* en général, et du pain spirituel de la vérité, de la parole de Dieu en particulier. (Nam de exteriori pane et de exteriori die [quamvis et illi a Deo sint et a Deo petendi sint] nunc siletur, propter intentionem melioris). Il y a partout *quotidianum* ; le pain eucharistique n'est pas l'objet d'une mention expresse.

L'ouvrage indiqué en troisième lieu, dont le titre complet est : *De cæremoniis, Sacramentis, officiis et observationibus*

ecclesiasticis, contient (P. L., t. CLXXVII, 435-6) une explication, brève et appuyée sur le sens littéral, du *Pater* récité pendant la messe. La voici : « Panis quo quotidie egemus, ne in hac via peregrinationis nostræ deficiamus, spiritualis est animæ cibus, affectus videlicet ex dulcedine Dei et sapor quidam suavissimus, quo anima in oratione interdum reficitur... Notandum autem est, dum panem petis, omnia comprehendis, quæcumque necessaria et ad sustentationem corporis et animæ tamquam viaticum tuæ peregrinationis a Deo exigis... » Ici aussi on ne rencontre que le *quotidianum*.

En dehors des textes que l'on a cités en partie ci-dessus, nous avons encore, d'Abailard, une autre explication du *Pater*, dans son XIV^e^ sermon *In diebus Rogationum* (P. L., t. CLXXVIII, 489-495). Il préfère ici la leçon *supersubstantialem* et s'étonne que dans la prière on ne la dise pas de même, au lieu de *quotidianum*. Ici également, il explique le *Panem nostrum* (493-4) de préférence au sens spirituel : « Panis autem supersubst. hic intelligentia dicitur, quia longe hic cibus animæ excellentior est quam quodlibet substantiale, id est, corporale alimentum, quod cum animalibus nobis est commune. Bene ergo nostrum dicit panem istum... »

Près des auteurs qu'on vient de citer se place chronologiquement Joslin ou Gozlin, évêque de Soissons († 1152), avec son *Expositio de Oratione Dominica* (P. L., t. CLXXXVI, 1493-4). Lui-même écrit à un ecclésiastique, son confrère, au commencement de son *Expos. in symbol.*, à quelle occasion fut composée son explication (*ib.*, 1479) : « Symbolum et Orationem Dominicam, ut tibi exposita transmitterem, sicut in ecclesiis soleo prædicare, postulavit fraternitas tua. » Sur le *Panem nostrum*, il écrit excellemment : « ... Hic per panem omnis substantia, quæ ad præsentem vitam transigendam necessaria est non incongrue postulatur, id est, victus et vestimentum... atque doctrina verbi Dei et communicatio Corporis et Sanguinis Domini... » Il explique ensuite, d'après une « alia littera », *supersubstantialem* de Dieu et de même *quotidianum*, et il fait ressortir à la fin comment la quatrième demande avec sa signification spirituelle et matérielle est si bien à sa place entre les trois premières et les trois dernières demandes. Moins heureuse est l'étymologie qu'il donne au commencement, qui fait dériver *panis* de πᾶν.

L'ami de Josselin, saint Bernard de Clairvaux († 1153), dans son *Sermo VI in Quadragesima*, de oratione Dominica, ne parle que très brièvement (P. L., t. CLXXXIII, 183) de la quatrième demande, sans s'engager dans une explication plus minutieuse : « Sed quia nondum illa perfectione gaudentes non sine magno labore divinæ possumus obtemperare voluntati. opus est cibo ne deficiamus, opus est, inquam, pane quotidiano. » L'enchaînement lui-même des idées montre que Bernard ici pense avant tout au pain spirituel et eucharistique. Cf. sur cette conception *Sermo III in dedicatione ecclesiae*, *ib.*, 524.

On cite encore, dans les écrits de saint Bernard, une plus longue *Expositio in or. Dominicam* (P. L., t. CLXXXIV, 811-818), dont la paternité lui est déniée par l'éditeur et attribuée à un Bénédictin, parce que l'auteur ici (n. 3) mentionne son traité antérieur *de statu virtutum*, dans lequel (n. 14) est nommée la règle de saint Benoît. Cet argument externe est cependant très fragile, car Bernard pouvait, aussi bien que l'auteur des deux écrits, en appeler aux degrés de l'humilité distingués dans la règle de saint Benoît. En fait, une comparaison entre cette *Expositio* et le commentaire mentionné ci-dessus des *Enarrationes in Matth.* du savant chanoine et doyen Anselme de Laon, montre que les deux explications sont presque textuellement identiques, à l'exception de la courte introduction : « Docuit orandum... hic omnia inveniuntur », qui manque totalement dans pseudo-Bernard. L'explication du *Panem nostrum* spécialement est totalement identique (surtout eucharistique) chez les deux auteurs.

C'était aussi un contemporain et compatriote de saint Bernard que l'évêque Zacharie Chrysopolite, O. Præm. († vers 1155), encore estimé aujourd'hui comme exégète. Le surnom *Chrysopolita(nus)* vient, d'après Bellesheim (*Kirchenlexikon* XII), non pas de la ville anglaise de Goldsborough dans la province d'York, mais de Besançon nommée aussi au moyen âge Chrysopolis. Dans son

ouvrage, commentaire de l'Harmonie des Evangiles d'Ammonius, *In unum ex quatuor sive De concordia evangelistarum libri quatuor*, qui insiste particulièrement sur le sens spirituel, et qui l'emporte en plus d'un point sur la *Catena aurea* de saint Thomas, Zacharie, dans le chapitre XXXIV du premier livre (P. L., t. CLXXXVI, 139-140), explique le *Panem nostrum* de préférence du pain spirituel selon saint Augustin *(De sermone Domini in monte)* ; il ajoute toutefois à la fin, avec le même saint : « Si quis etiam duo superiora (le sens matériel et le sens sacramentel) velit accipere, oportet ut conjuncte omnia tria accipiantur... »

La même année, 1155, mourut en Allemagne Rupert, abbé de Deutz, qui *(in Matth.*, c. 5. P. L., t. CLXVIII, 1432-3) explique d'abord, lui aussi, le *Panem nostrum* de l'Eucharistie *(p. supersubst.)* et ensuite, « selon d'autres », du pain matériel, et en outre de la parole de Dieu, avec cette remarque : « Quidlibet horum trium cogites, Dei donum est, nec alius quis præter eum dare potest... »

Hugues, archevêque de Rouen († 1164), explique, dans son bref écrit catéchétique *De fide catholica et oratione Dominica* (P. L., t. CXCII, 1333), le *Panem nostrum*, au seul sens spirituel et eucharistique : « ... Panem, inquit, *nostrum* ; audet dicere fides fidelium *quotidianum* ; hunc Matthæus evangelista *substantialem* appellat. Super morem namque nostri panis terreni vivus est et cœlestis panis quotidianus et supersubstantialis... Interim autem, ut quietius panem supersubstantialem comedamus, supplicamus Patri : Dimitte nobis... »

Vers la fin du XII^e^ siècle, le *Panem nostrum* est discuté aussi par le théologien parisien Pierre Comestor, O. S. A. († 1178, d'après d'autres en 1179, ou certainement avant 1198), dans son ouvrage exégétique, *Historia scolastica*, qui

remplit durant trois siècles, pour les études bibliques, un rôle semblable à celui que remplissaient dans les écoles les *Sentences* de Pierre Lombard [1] (d'où la formule de citation : Dicit magister in historiis). Bien que, maintenant, selon le jugement de Knecht, « la fantaisie et le rêve dominassent dans cet ouvrage plus effrénés encore que dans les deux rédactions en haut-allemand des évangiles *(Heliand* et la *Vie du Christ d'Otfrid)*, le chapitre XLIX *in Evangelia, de Oratione Dominica* (P. L., t. CXCVIII, 1564-5) montre toujours l'interprétation eucharistique de cette époque, d'ailleurs en visant aussi la version *supersubstantialem*. Si Pierre Comestor ajoute ici : « Lucas posuit *quotidianum*, quod de viatico [2] tantum exponitur », nous trouvons l'interprétation purement matérielle du mot *viaticum* contredite, non seulement par les témoignages antérieurs, mais aussi par le compatriote et contemporain, Pierre le Chantre († 1197), théologien parisien également, dans son *Verbum abbreviatum* (P. L., t. CCV, 103-104). Contre les prêtres qui voulaient, par une funeste cupidité, dire la messe plusieurs fois par jour, et qui se réclamaient du *panem n. quotidianum*, il écrit : « Quidam male interpretantur illum locum Dominicæ orationis : *Panem n. quot. da n. h.* ; non ait : Bis hodie. Item Hebræus loco *quotidianum* habet sogolla, quod interpretatur ἐπιούσιον... »

Le cardinal Ang. Mai publia, en 1825-1831, dans sa *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus eruta* (Roma, typis Vaticanis), t. IX, p. 377, une explication anonyme du *Pater*, imprimée dans Migne (P. L., t. CCXIII, 719-726) d'après un manuscrit du XIe-XIIe siècle. Les mots de

1. V. Esser, *Kirchenlexikon* [2], IX, 1904 et Knecht, *ibid.*, V, 491.

2. Il faut d'ailleurs remarquer ici que Innocent III *(De sacro mysterio Altaris*, l. V, c. 23. P. L., t. CCXVII, 903), qui s'appuie manifestement sur Pierre Comestor, aussi bien pour *supersubstantialem* que pour *quotidianum*, dit expressément : « Panem n. quot., quod tam de corporali quam de sacramentali pane potest intelligi videlicet de viatico. »

l'introduction « Dominus et Salvator noster » sont identiques aux mots par lesquels commence la brève explication que, d'après le Sacram. Gélasien, on devait faire aux *Competentes* avant le Baptême. Les pensées suivantes de l'introduction et mainte considération sur chacune des demandes trahissent une dépendance d'avec cette explication liturgique du *Pater*. Spécialement en ce qui concerne le *Panem nostrum* l'anonyme tient assez ferme à l'explication de saint Augustin *(De sermone Domini in monte)*. Il ne mentionne que *quotidianum* et il insiste de même particulièrement sur l'explication spirituelle ou sur le sens complet qui réunit les trois sens partiels.

C'est presque au XIII^e^ siécle que remonte saint Martin de Léon en Espagne, C. S. A. († 1203), qui, dans son *sermo* 29 *in Rogationibus* (P. L., t. CCVIII, 1077), selon l'exemple des Pères latins, discute la triple signification du *Panem nostrum*, d'abord, en une phrase, la signification matérielle, ensuite *(aliter)* très longuement le sens eucharistique, et enfin *(vel aliter)* brièvement le sens purement spirituel, et le tout en maintenant constamment le *quotidianum*.

Le cardinal Vivès cite [1], d'après Gretser, un court passage polémique du *Liber antihæresis contra Valdenses* de Eberhard de Béthune, en Flandre ou en Artois, qui vivait vers la fin du XII^e^ siècle. Il écrit : « Vos (Valdenses) autem dicitis, quia orare non debemus : *Pater noster*, quia sic mentimur, Deum Patrem vocantes. » Après avoir réfuté cela il continue : « Sed aliud objicitis, quia Dominicam orationem permutamus, cum dicimus : Panem nostrum quotidianum... » Il répond brièvement à plusieurs objections du même genre : « O speculatores iniqui ! Numquid Lucas idem non facit ? » Il n'explique pas ici par un seul mot le sens de *quotidianum*. Mais qu'on ne puisse tirer de ces mots aucune preuve contre l'interprétation eucharistique, c'est ce que montre le fait que ces hérétiques en général ne croyaient pas à la doctrine catholique relativement à l'Eucharistie (Voir Fréd. Hurter, Innocent III, t. II, 1842 [2], p. 242).

Un autre belge, Alain de Lille (de Ryssel, † 1202 ou 1203), explique brièvement dans sa *Summa de arte prædicatoria* (P. L., t. CCX, 140), le *Panem nostrum* dans le sens complet, spirituel et matériel.

1. *L. c.*, Append. 356. Voir *Max. bibl. Patrum*, XXIV, 1538.

Sighard (Sicard), depuis 1185 évêque de Crémone († 1215), au livre III de son *Mitrale*, dans l'explication de la messe, écrit sur le *Panem nostrum* dans le sens de préférence spirituel et eucharistique, en acceptant également le *quotitidianum* et le *supersubstantialem* (P. L., t. CCXIII, 136).

Vers la même époque environ, le moine cistercien Günther (Guntherus) du monastère de Pairis, dans le diocèse de Bâle, écrivait ses treize livres *De oratione, jejunio et eleemosyna*. Le IXe livre contient un commentaire très étendu du *Pater*. Dans le chapitre XII (P. L., t. CCXII, 185-190) il traite d'abord brièvement de la nourriture corporelle demandée dans la quatrième demande. Puis il continue : « Verum si de solo corporis cibo hoc esset intelligendum, indigna tanti Doctoris auctoritate videretur ista petitio. Quo circa *non tam de cibo corporis quam de pane spirituali* in hac petitione agi videtur. » Les mots que j'ai soulignés sont d'autant plus remarquables qu'ils sont répétés dans le décret *Sacra Tridentina Synodus*. Ils expriment de fait très bien l'interprétation traditionnelle du sens littéral du *Panem nostrum*, en insistant, sans repousser le sens matériel, avant tout sur le sens spirituel et eucharistique. Günther distingue dans le sens plus étendu huit espèces de pain spirituel, qui, en excluant le pain du bonheur éternel qu'il n'inclut pas d'ailleurs ici, peuvent se ramener facilement au pain de l'Eucharistie et au pain purement spirituel de la parole de Dieu et de ses grâces. Nulle part l'auteur ne mentionne dans ce livre une autre version d'ἐπιούσιον que *quotidianum*. Dans le XIe livre qui suit, Günther examine de nouveau chacune des demandes du *Pater* en ordre inverse (P. L., t. CCXII, 199-200), et il établit en même temps un parallèle avec les sept dons du Saint-Esprit qu'il applique aussi en ordre renversé à chacune des demandes. Il en vient ici

aussi à parler (c. II) de la traduction latine *panem supersubstantialem* qu'il explique dans le sens spirituel et eucharistique.

Nous arrivons maintenant au grand pape Innocent III († 1216) qui, déjà comme cardinal, dans son traité bien connu *De sacro Altaris mysterio libri sex*, dégage en plusieurs passages la signification complexe et cependant une du *Panem nostrum*.

Dans le dernier (44e) chapitre du IVe livre (P. L., t. CCXVII, 885), il écrit : « Eucharistia si digne sumatur, a malo liberat et confirmat in bono, venialia delet et cavet mortalia. Unde cum præmittimus in oratione Dominica : Panem n. epiousion, id est supersubst. da nobis hodie, statim subjungimus : Et dimitte nobis... » Plus loin (l. V, c. 23, *ib.*, 902-3), avec les autres demandes il explique aussi tout particulièrement celle du *Panem nostrum*. Déjà dans l'introduction au *Pater*, il insiste d'abord, comme étant la première (c. 16), sur la signification matérielle de la quatrième demande. Pourtant il complète encore aussitôt sa pensée dans l'introduction (c. 17) quand il dit : « Tres primæ (petitiones) spectant ad patriam, tres ultimæ ad viam. *Media vero pertinet ad utramque.* »

A propos du *Panem nostrum* il nomme en outre cinq espèces de pain qui nous sont nécessaires, le pain corporel, le spirituel [1], le doctrinal, le sacramentel, l'éternel. Il insiste avant tout sur le sacramentel que souvent il explique, avec Pierre Comestor, dans la version « quotidianum » comme dans l'autre « supersubstantialem », du sacrement de l'autel. — Une fois encore, à la fin, dans le dernier (27e), chapitre, il repasse toutes les demandes dans l'ordre inverse de leur exécution et il dit, à propos du *Panem nostrum* dans son sens adéquat : « Cum autem fuerit liberatus a malo, cum vicerit tentationes, cum debita fuerint dimissa, quia per se stare non potest, ne diu exspectando deficiat, petit ut sibi panis quotidianus donetur. Deinde cum fuerit liberatus a malis et confortatus in bonis, petit ut fiat voluntas Dei... »

1. Alexandre de Halès (voir plus bas) l'explique ainsi : « Panis spiritualis sive justitiæ, qui datur ad corroborationem. »

Le contemporain du pape Innocent III, le séraphique et grand fondateur d'Ordre saint François d'Assise († 1226), nous a donné pareillement une brève « Expositio super orationem Dominicam » qui vise évidemment à expliquer le sens littéral de la prière. Au *Panem nostrum* il ne souligne que l'interprétation spirituelle :

« *Panem nostrum quotidianum*, scilicet dilectum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, *da nobis hodie* in memoriam et intelligentiam et reverentiam amoris, quem ad nos habuit, et eorum, quæ pro nobis dixit et fecit et sustulit [1]. »

Très profonde, sobre et complète est aussi l'explication du *Pater* de saint Edmond, archevêque de Cantorbéry († 1242). Il a, il est vrai, dans l'introduction, écrit d'une manière inadéquate, avec Innocent III :

« Bonum temporale petimus, quando dicimus : *Panem n. quot. da n. h.* » Toutefois il donne en outre plus tard le sens complet : « ... Hoc est, da nobis hodie fortitudinem corporis et animæ et salutem utriusque. Sciendum est quod triplex est panis : scilicet p. corporalis..., p. spiritualis... et panis Eucharistiæ ad confirmandum utriusque naturam, scilicet corporis et animæ [2]... » Il insiste aussi sur ce que le *Panem nostrum*, comme les autres demandes, se rapporte au sujet entier qui prie. Comme saint François d'Assise il ne parle aussi que du pain quotidien.

Thomas, O. Cist. (vers 1230) écrit, l. XI *super Cantica Canticorum* : « Panis qui est Christus, fuit in cruce pretium, in peregrinatione viaticum, in regno hominis præmium. De 1° cum daret discipulis ait : Comedite, hoc est corpus meum... De 2° Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. De 3° Panem angelorum manducavit homo. » (*Magnum et universale Concilium* [Trident]... *super veritate div. Eucharistiæ Sacramenti*, auctore Ben. Vernierio, Paris, 1554).

1. *Ex opusc. Sancti*, editio Flor. 1880, p. 86, cité dans Vivès, *l. c.*, p. 391.
2. *Speculum Ecclesiæ*, c. 17. *Max. bibl. Vet. Patrum*, XXV, 322, cité dans Vivès, *ib.*, 411-3.

***

Suivant l'ordre chronologique viennent maintenant les grands scolastiques Franciscains et Dominicains, qui tous défendent le triple sens littéral complet de notre *Panem nostrum*.

Alexandre de Halès, O. F. M. († 1245), dans sa *Summa theologiæ*, P. IV, Venetiis, 1575, quæstio 10 (De Sacram. Euchar.) *Tractatus de Officio Missæ*, p. II, § 4, fol. 163 b. sq. « De ecclesiæ militantis conservatione », traite très en détail du *Pater* et spécialement de la quatrième demande.

L'oraison dominicale lui paraît infiniment recommandable, pour ces motifs entre autres : « ex sufficientia petitionum, quia illa oratur... pro bonis temporalibus et æternis consequendis... ; ex fœcunditate mysteriorum, quoniam universa continet Sacramenta... » (fol. 163 b.). Plus loin (fol. 165 b.), il se demande pourquoi nous disons : Pater noster, *qui es in cœlis*. Il y répond entre autres : « Alia est (ratio) insinuatio petendorum : per hoc enim signatur, quod cœlestia simpliciter petenda sunt, unde Hugo (a S. Victore) : si dixisset (: Qui ubique es), verum dixisset, sed ne ineptias et inania quæritando mente vagemur, dicit : *Qui es in cœlis...*, unde Augustinus dixit : « Accommodatissima similitudo est, ut spiritualiter tantum interesse videatur, etc. » Et quand, plus loin, il traite de la convenance du nombre des demandes du *Pater*, il dit avec saint Augustin : « Quatuor petitiones ultimæ ad indigentiam vitæ temporalis pertinent », et il cite à ce sujet le passage connu de l'*Enchirid.*, c. 115, relatif au pain quotidien (quia hic necessarius est, sive spiritualiter, sive carnaliter, sive utroque modo intelligatur).

A l'objection, que, d'après la Glose : « Panis est Corpus Christi vel verbum Dei vel ipse Deus », toutes les autres demandes sont incluses dans la quatrième et sont donc superflues, il répond déjà (fol. 168 a) : « Dicendum quod in petitione panis consubstantialis non petitur Deus ut est omnia in omnibus, sed solummodo ut est in ratione panis ; unde aliæ non superfluunt. »

Plus loin, Alexandre considère (fol. 172 b.) le *Panem nostrum* en particulier [1] et il pose de même, en commençant, ces questions : « 1° Utrum petitur hic panis corporalis, an spiritualis, an uterque ; 2° Habito quod uterque, utrum sit una petitio, vel plures ; 3° Utrum petendus est panis corporalis sive materialis a Domino. »

Il répond : « Circa 1m sic : quod spiritualis videtur ex quadam glossa, quæ dicit : Hic est panis vivus, qui descendit de cœlo. Item alia Glossa : Panis est Corpus Christi vel verbum Dei vel ipse Deus. — Quod autem hic petitur panis corporalis, habetur ex S. Chrysostomo... *(in Matth., VI*, 11)... Ad hoc quod objicitur, quod hic petitur panis supersubstantialis, etc., dicendum, hoc quod dico *supersubstantialis* non determinat præcise, quis panis petendus, sed quis primo et principaliter... »

Consequenter (2°) quæritur, supposito quod hac petitione petitur panis corporalis et spiritualis, utrum sit *una* petitio vel plures quam una... Responsio, quod licet multiplex panis hac petitione postuletur, tamen est petitio una. » Il rapporte alors le passage ci-dessus mentionné d'Innocent III, des cinq espèces de pain, et il ajoute : « Isto autem multiplici pane indigemus et hic petimus. Et licet isti panes substantialiter differant, et differentia permaxima sicut creatum et increatum, tamen ordine sive relatione conveniunt ; quia panis materialis et spiritalis, doctrinalis et sacramentalis ad æternalem ordinantur ; et hic petuntur et dantur, ut ille, qui est æternalis habeatur... »

La troisième question, si nous devons demander aussi le pain du corps, Alexandre de Halès la discute bientôt en relation avec les textes apparemment opposés de l'Evangile : « Respondeo quod panis corporalis non est petendus ut illud quod principaliter postulatur, petitur enim panis materialis

1. Il répond ici aussi à la question : « Quare ponuntur istæ quatuor petitiones conjunctionibus copulatæ, tres præcedentes inconjunctæ ? » — Il dit : « Primæ tres ita connexæ sunt, quantum ad ea, quæ principaliter in illis petuntur, hoc est, quantum ad bona creata, quæ sunt obtinenda in patria, quod unum non potest sine alio haberi. Non est ita de illis, quæ postulantur in quatuor ultimis. Præterea primæ pertinent ad statum beatitudinis, ubi Deus erit omnia in omnibus ; unde idem increatum petitur in omnibus illis... Copulatio conjunctionis est signum diversitatis copulatorum... »

ad sustentandum corpus, ne succumbat in exercitio operum justitiæ... Unde solet dici quod petitur ut adjectum, non autem ut principaliter intentum. »

Après la discussion du mot *panem* il explique le mot *nostrum*, puis les deux versions *quotidianum* et *supersubstantialem*, cette dernière en se rattachant en partie à Innocent III et à Pierre Comestor (fol. 172 b.). Il entend de l'Eucharistie l'une et l'autre expression : « Dicendum, quod quid est supersubstantiale, a paucis intelligitur ; quid quotidianum, a multis ;... sed ut omnes capere possent orationem Dominicam decrevit Ecclesia loco supersubstantialis quotidianum poni. Et conveniens est hæc mutatio, cum idem sit hoc et illud ; dicit enim : *Panem n. supersubst. da nobis hodie* ; hoc est, *panem nostrum quotidianum*. Similiter Glossa : Vel *quotidianum*. Quotidianus tamen a forma generaliori nominatur quam supersubst. ; continet enim panem corporalem, spir., doctrin. et sacramentalem ; supersubstantialis autem, ut est quotidianus, solummodo sacramentalem... » A l'objection que peu seulement reçoivent le pain sacramentel (quotidien), il répond : « Quilibet existens extra mortale isto pane reficitur. Cibus enim... non tantum reficit ipsum os, sed omnia commembra sua. Ecclesia autem tota unum corpus est... Iste igitur panis, ex quo quotidie ab aliquo sacerdote comeditur, quotidie totum corpus... a pane illo reficitur... »

La difficulté apparente citée par saint Augustin *(De sermone Domini in monte)* relative à la pratique de la communion chez les Orientaux, Alexandre la résout ainsi : « Respondeo quod Aug. non concludit panem sacramentalem non esse quotidianum simpliciter, sed secundum Orientales ». — Et à la dernière difficulté d'Augustin, qu'après le repas on ne pourrait plus dire au sens sacramentel : Donnez-nous aujourd'hui, il répond de plusieurs manières : « Dicunt aliqui, quod cum multiplex sit panis quotidianus, Ecclesia orans ante prandium : Panem n. q. d. n. h. petere potest indifferenter unum istorum dari sibi ; post prandium vero potest petere corporalem, doctrinalem, spiritualem ; non autem sacramentalem. Vel aliter potest dici, quod Ecclesia per totum orbem dilatatur ;... quantum autem in uno hæmispherio est post prandium vel nox, in alio est ante prandium vel dies ; ideo semper qualibet hora consecratur Corpus Christi et communicatur ab aliquo, et ratione illius ab omnibus membris

Ecclesiæ. Vel quia per orbem multi sunt infirmi, qui pro necessitate qualibet hora diei communicari possunt, et sic tota Ecclesia per illos ; non tamen licet conficere nisi ante prandium... »

En général l'explication du *Pater* de ce Docteur irréfragable, imprimée aussi en entier dans Vivès (App., p. 721-781 d'après l'édition de Cologne 1622), est souvent très solide, et pour ce motif je m'y suis longuement arrêté.

Nous voulons ici faire suivre Alexandre, le maître, de son disciple, le séraphique saint Bonaventure († 1274). En maint passage il parle du *Pater* et de notre demande.

Il mentionne en passant la quatrième demande dans son commentaire sur le liv. IV des *Sentences*, dist. XII, p. 2, art. 2, quæst. 2 : Utrum habenti libertatem accedendi sit melius frequentare an tarde accedere [1]. Il donne pour deuxième argument : « Item, ostenditur ex auctoritate Domini : Dominus enim docuit nos orare et petere quotidie *panem supersubstantialem*, et alius Evangelista nominat ipsum *quotidianum* ; et Ambrosius dicit : Panis iste quotidianus est ; quotidie accipe, ut quotidie tibi prosit. Ergo videtur auctoritate Domini et Ambrosii, quod quotidie sit melius. »

On trouve de même brièvement et bien dans le *Breviloquium*, P. V., c. 10 : *De exercitio gratiæ respectu petendorum et orandorum* (*l. cit.*, t. V, p. 264 b) : « Collatio boni conferentis petitur in pane quotidiano sive supersubstantiali, in quo petitur quidquid necessarium est ad conservationem vitæ præsentis sive secundum spiritum sive secundum corpus. » Saint Bonaventure aussi distingue ici les trois premières demandes (quæ spectant ad divinum honorem et ad præmium patriæ) des quatre dernières (quæ spectant ad transitum viæ aut respiciunt collationem boni conferentis aut amotionem mali nocentis). La valeur probante des deux textes indiqués, certainement authentiques, est incontestable.

1. *S. Bonavent. opera omnia*, t. IV, Ad claras Aquas (Quarachi), 1889, p. 295 *a*, *b*.

Un troisième passage se trouve dans l'écrit de saint Bonaventure *Collationes de 7 donis Spiritus S.*, coll. 2 *de dono timoris Domini (ib.*, t. V, p. 463 b.) : « Quarto petitur donum fortitudinis, cum dicitur : Panem n. quot. da n. h. Panis cor hominis confirmat... In quarta petitur refocillatio æternæ virtutis et per hoc donum virtutis sive fortitudinis... »

N'ayant pas à ma disposition les derniers volumes de la nouvelle édition des œuvres complètes de saint Bonaventure, je cite les autres textes d'après Vivès, *Expositio in or. Dominicam*, p. 464-7, de son appendice ; il a imprimé une multiple *Expositio or. Dom.* sans indiquer de plus près ses sources. Saint Bonaventure ici dit une fois : « Sunt denique bona temporalia, quæ petuntur in sustentationem sive temporale subsidium : Panem n. q. da n. h. » Mais qu'il ne considère cette explication que comme explication partielle, il le montre mieux plus bas (466 a. b), où il distingue trois sortes de pain : corporel, sacramentel et éternel. Puis il continue : « Licet autem sint multi panes mystici, de his tribus tamen exponunt doctores quod hic dicitur. Unde Augustinus : « Panis quotidianus dictus vel necessaria hujus vitæ vel Sacramentum Corporis Christi. » Là-dessus il ajoute, non pas conditionnellement comme Augustin, mais absolument : « Oportet ergo conjuncte ista tria accipere... » « *Panis æternalis* est pour lui synonyme de l'*invisible Verbum Dei*. — Le cardinal Vivès cite une beaucoup plus longue explication du *Pater (l. c.*, 468-472) d'après le commentaire de saint Bonaventure sur saint Luc, XI. Il y reprend les mêmes pensées : « si vero petitur bonum temporale, aut ratione mentis, aut ratione corporis (petitur). Sed quia corporale bonum non debet desiderari nisi propter spirituale, ideo tam secundum Lucam quam secundum Matthæum una fit petitio de utroque (469 b). » Il continue cela p. 470-2 (principaliter petitur panis alimoniæ spiritualis... sic et apud nos *quotidianum* utrumque panem comprehendit... » — Il met en évidence le même sens complet du *Panem nostrum* dans son *Exposit. super Regulam Fratrum min.*, c. 3, où il caractérise en même temps de nouveau la division des demandes en deux parties soutenue dans la première section (tres primæ pertinent directe ad Dei honorem, quatuor sequentes ad petentium utilitatem (Vivès, *l. c.*, 473). — En outre le cardinal Vivès (p. 476-479) apporte une longue paraphrase ascétique de l'Oraison Dominicale,

paraphrase très tendre et qui trahit soit la pensée soit l'expression de saint Bonaventure [1], qui toutefois, par places, surtout au commencement, rappelle fort la paraphrase apocryphe ou méditation de saint Anselme de Lucques, quelque peu plus longue et mentionnée ci-dessus. Bonaventure dit ici, comme pseudo-Anselme : « Quamvis de materiali et spirituali (pane) possit exponi (4ª petitio), de sacramentali tamen pane maxime exponamus ad præsens... » Aux pensées et affections de cette paraphrase se joint très bien la prière après la sainte communion très répandue sous le nom de saint Bonaventure : « Transfige, dulcissime Domine », avec la demande : « Da, ut anima mea te esuriat, panem Angelorum... panem nostrum quotidianum, supersubstantialem... » — A la fin de la longue paraphrase, le cardinal Vivès donne, d'après le même supplément *(l. c.*, p. 479-480), une paraphrase plus courte imprimée aussi dans l'édition Herder du *Breviloquium* (p. 443 b), où on lit, relativement au *Panem nostrum* : « Panem n. quot. da n. h., hostiæ salutaris supernæ satietatis ». — Le card. Vivès, dans l'Appendice, p. 480, renvoie à une autre paraphrase *(Expos. c. VI Matthæi, Opusc. de projectu Religiosorum*, l. II, c. 16) du même séraphique Docteur.

Des écrits indubitablement authentiques du saint il résulte toutefois qu'il présente le sens eucharistique du *Panem nostrum*, non pas comme un sens figuré et accommodatice, mais comme le sens littéral partiel principal de cette demande, et de ce sens lui-même il argumente en faveur de la communion quotidienne, sans s'appuyer toujours sur la version *supersubstantialis*.

Ce n'est pas avec moins de décision que Albert-le-Grand, O. Pr. († 1280) parle du sens complet du *Panem nostrum*, d'abord dans son commentaire sur saint Matth., VI, où il traite très au long de l'oraison dominicale (Vivès, l. c., 782-829, d'après éd. de Lyon, 1581, t. IX, 118 sq.).

1. Il cite comme référence « Supplem., t. III ». De quelle édition ? J'ai trouvé cette paraphrase dans l'édition du *Breviloquium* donnée par le P. Antoine Marie de Vicence, chez Herder, 1881, p. 442 sq.

Après quelques remarques d'introduction, il écrit (Vivès, p. 811) : « Cum autem homo sit compositus ex spiritu et corpore, sicut dixit Damascenus, edulium ejus erit triplex : edulium sustentans spiritum et edulium sustentans corpus et edulium sustentans utrumque et animam et spiritum. Edulium autem sustentans spiritum est duplex : unum quidem secundum intellectum (verbum Dei), alterum secundum affectum (gratiæ bonum)... Est etiam panis materialis qui datur ad sustentationem corporis. Et hic debet esse arctus quantitate secundum necessitatis mensuram (p. 812 a)... Quia vero (p. 812 b) homo... compositus est ex anima et corpore, et homo est conjunctum ex his, ideo oportet per congruitatem ipsum habere edulium compositum et illud est panis Eucharistiæ, qui efficaciam habet ex virtute deitatis, dulcedinem ex condimento gratiæ, vitam ex anima conjuncta cum corpore et connaturalitatem ex corpore et sanguine. De quo dicitur Sap XVI, 20-21 : Paratum de cœlo panem præstitisti illis... Hic panis origine cœlestis est, substantialiter deificus est, causaliter vivificus est, sacramentaliter unitivus, effectu viaticus est, specietenus æternæ fruitionis designativus. » Ces divers attributs du pain eucharistique Albert le déduit de divers textes de l'Ecriture. Il résout ensuite différentes difficultés, et il dit entre autres (814 b) : « Ad hoc autem quod objicitur, quod dupliciter accipitur panis : refectio absolute videlicet, aut prout est sustentatio in bonis petitis in aliis petitionibus, et absolute quidem non petitur, sed adjicitur ; sed prout et sustentatio in bonis Dei et ad obsequium Dei pertinentibus, petitur ; et sic reducitur ad justitiam regni, quod quæritur principaliter... » — Il explique alors *nostrum* (815-816). Il explique le « quotidianum » dans le sens du pain *quotidie petitus*, surtout du pain corporel, sans toutefois exclure le pain spirituel et eucharistique. Il revient à ce dernier en discutant le mot *nobis* : et prenant pour point de départ Matth., XV, 26 et Matth., VII, 6, il dit : « Dicitur enim egregius, ut supra diximus, quia nonnisi egregiis conceditur filiis... »

Dans le commentaire sur saint Luc aussi (*Operum*, ed. Lugd., 1651, t. X, p. II, pag. 47, dans Vivès, *l. c.*, 414-440), Albert s'occupe spécialement du *Panem nostrum*. Il y dit (430) : « Est autem hæc (petitio) de adeptione boni temporalis secundum expositionem litteralem... » Plus loin (432), il

continue : « Spiritualiter autem hunc locum exponendo sunt quidem tres panes quotidie necessarii et quotidie requirendi : panis, scl. intellectus, qui est veritatis verbum ; panis affectus, qui est virtutis firmamentum ; et panis Sacramenti, qui est animæ famelicæ verum viaticum... » Finalement il compte encore (433 a) d'autres pains spirituels, qu'il n'avait pas pris en considération dans le commentaire sur saint Matthieu (panis pœnitentiæ, obedientiæ, doctrinæ, eleemosynæ, consolationis divinæ et devotionis in oratione).

Que les derniers, pour autant qu'ils ne sont pas compris dans le *panis intellectus et veritatis*, présentent une métaphore accommodatice, c'est ce qu'on ne contestera pas. Je ne vois pourtant pas comment on peut prendre pour une pure accommodation le triple pain spirituel qu'on a ci-dessus particulièrement mis en évidence, le pain « dont nous devons faire usage et que nous devons demander chaque jour », sans mettre le bienheureux Albert en contradiction avec lui-même dans son commentaire antérieur sur saint Matthieu. Un accord complet règne entre les deux commentaires si nous rapportons le « spiritualiter exponendo » à l'objet à expliquer, en tant qu'il est de nature spirituelle.

Le sens partiel spirituel du *Panem nostrum* que Albert avait ici directement en vue devient tout à fait indubitable, si nous examinons encore un troisième passage du même sur cette demande du *Pater* pendant la messe. Dans la nouvelle édition complète, *D. Alberti Magni opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, 1899, t. XXXVIII, p. 142, le chapitre XVIII qui traite des derniers mots du Canon « Per quem hæc omnia » finit par les mots suivants :

« Quod autem hic finita sit tota conclusio Canonis, patet per hoc, quod omnia quæ ad Sacramentum pertinent, scl. quoad idoneitatem materiæ, quoad confectionem Sacramenti, quoad elevationem oblatorum, jam rite sunt perfecta.

Quæ autem sequuntur, ad distributionem pertinent et ad Communionem Sacramenti, sicut diximus a principio, quando Canonem divisimus in partes. » Le chapitre suivant a ce titre eucharistique : Caput 19. *De excitatione desiderii ad petendum panem cœlestem et de præmissione institutionis orationis Dominicæ.* A « Oremus : Præceptis salutaribus moniti... », Albert écrit : « In hac conclusione Perfector sanctitatis stans ad aram quasi confecto jam Pane cœlesti, alta voce præmonet omnes petere hunc Panem, attendens quod in desiderio primum diu est ante desideratus, quamvis nullus esset qui esurientibus dare et frangere posset, sicut Thren., IV, 4 : « Parvuli petierunt panem, et non erat qui frangerat eis ». Hoc autem modo speratur a benignitate Domini, quod suis quidem viribus, sed sacerdotis manibus frangatur et distribuatur unicuique secundum quod oportet ; et ideo ad excitandum hoc desiderium sacerdos exaltat vocem in hac oratione. Et ideo hic duo facit : Excitat desiderium ad petendum panem cœlestem, cum dicit in communi : Oremus... Attendit benignitatem largitatis divinæ, quæ de facili inclinatur ad consensum orantium, quia promisit Exod., XVI, 48 : Mane saturabimini panibus. »

Vient ensuite (p. 143) le chapitre XX : *De oratione Dominica*, et, sous le nº 7 (p. 152), à propos de la demande : Panem nostrum quotidianum da n. h., on lit :

« Hæc petitio, quamvis multipliciter in aliis nostris operibus sit a nobis exposita super Matthæum et super Lucam, tamen quia propter hanc petitionem hic alte clamans sacerdos præmonet populum ad Panis Eucharistiæ desiderium, hic non exponemus eam nisi de illo pane, de quo dicit Joannes, VI, 33 : Panis Dei est, qui de cœlo descendit et dat vitam mundo... » Il le confirme ensuite avec plusieurs textes typiques de l'Ecriture, et il écrit en outre : « *Panem* igitur *nostrum*, qui nobis est panis dulcis et specialibus tuis filiis Matth., XV, 26 : Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus... *da nobis* : quia vendi non potest, quod nullo pretio potest æstimari (Is., LV, 2)... *Hodie*, hoc est quotidie : quia quotidie tua indigemus refectione (Dan., I,

5)... Et quia infinita sunt hic dicenda de hoc Pane, in fine post officii Missæ expositionem resumentes tractabimus de ipso cum subtilitate. »

L'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* est ici attribuée directement au divin Sauveur lui-même et placée dans sa bouche. On ne peut donc pas penser ici à une transposition du sens, surtout que de cette manière il faudrait faire violence formellement aussi aux mots d'Albert sur Matt., VI, 11.

Le grand disciple d'Albert, Thomas d'Aquin († 1274) est reconnu pour le Docteur classique par excellence, particulièrement pour la doctrine de l'Eucharistie. Nous pouvons le suivre avec assurance dans notre question, d'autant plus qu'il se relie à toute la Tradition de l'Eglise. Dans son écrit : *In or. Domin. expositio*, il écrit, chap. XXIII, à la fin de l'explication de la troisième demande :

« Quæ omnia etsi inchoentur in hoc mundo, non tamen possunt haberi perfecte nisi in vita æterna. Et ideo necessarium fuit aliqua petere necessaria, quæ perfecte possent haberi in vita præsenti. Et inde est, quod Spiritus Sanctus docuit petere necessaria in vita præsenti, quæ perfecte hic habentur. Simul etiam ut ostendat, quod etiam temporalia providentur nobis a Deo ; et hoc est quod dicit : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* » Il développe alors cela plus longuement, d'abord du pain corporel, en opposition avec cinq vices différents. Dans le chapitre suivant (24) il y a : « Invenitur quidem duplex alius panis, scl. sacramentalis et panis verbi Dei. Petimus ergo *Panem nostrum* sacramentalem, qui quotidie in Ecclesia conficitur, ut sicut illum accipimus in Sacramento, ita detur nobis ad salutem (*Joan.*, VI, 51 ; I, *Cor.*, XI, 29). Item alius panis est verbum Dei (*Matth.*, IV, 4). Petimus ergo, ut det nobis panem, id est, verbum suum. Ex hoc autem provenit homini beatitudo, quæ est fames justitiæ. Nam postquam spiritualia habentur, magis desiderantur, et ex hoc desiderio provenit fames, et ex fame satietas vitæ æternæ. »

Dans le commentaire sur saint Matth., VI[1], saint Thomas écrit, relativement à la division du *Pater* :

« Unde in hac oratione continetur omne, quod homo desiderare potest et eo ordine quo petere debet : Homo enim desiderat consequi bonum et vitare malum. Quatuor autem petuntur desideranda ; desiderium enim tendit in finem. Unde in unoquoque quod primo desiderandum est, est finis. Finis autem est Deus. Unde honor Dei primo est petendus. Et hoc tangitur : *Sanctificetur nomen tuum.* Item petenda sunt, quæ ad nos pertinent ; et primum est gloria Dei ; et hæc tangitur : *Adveniat regnum tuum.* Item virtutes et merita bona ; et hoc tangitur : *Fiat voluntas tua*, etc. Item subsidia mortalis vitæ, sive temporalia sive spiritualia ; et hoc tangitur : *Panem nostrum quotidianum* : sive intelligas panem temporalem sive spiritualem vel sacramentalem. » Voilà pour le préambule. Là où saint Thomas traite spécialement de la quatrième demande, il prend d'abord la version *supersubstantialem*, et il dit : *Panem nostrum*, etc. Hoc autem exponitur de pane, qui est Christus, qui dicit de seipso : Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Sed dicit *nostrum*, quia non cujuscumque, sed fidelium solum... Iste panis (supersubstantialis) est quotidianus, qui quotidie debet sumi non a quocumque,... sed in Ecclesia quotidie debet sumi a fidelibus ; et percipiatur si non sacramentaliter, tamen spiritualiter... *Da nobis*... id est (Cyprian.) : da ita vivere, quod per peccatum non reddamur non idonei ad habendum istum panem... Alia expositio, ut per panem Deus vel divinitas intelligatur *(Luc*, XIV, 15)... Item aliter potest exponi de pane sapientiæ *(Prov.*, IX, 9). Quarto exponitur de pane corporali... » Saint Thomas développe ensuite cette dernière interprétation vers la fin de son explication du *Panem nostrum.*

Saint Thomas parle *ex professo* de l'oraison dominicale dans la *Summa theol.*, II, II^{æ}, q. 83, art. 9 :

« Manifestum est, quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus

1. *S. Thomæ op. omnia.* Parmæ, 1860, t. X, p. 70-71.

est, in quem noster affectus tendit dupliciter : uno modo prout volumus gloriam Dei (1 petitio), alio modo secundum quod volumus frui gloria ejus (2 pt.). Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquod dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens : per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter : uno modo directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo (3 pet.)... Alio modo instrumentaliter et quasi coadjuvans nos ad merendum, et ad hoc pertinet quod dicitur : Panem n. q. da n. h., sive hoc intelligatur de pane sacramentali, sive etiam intelligatur de pane corporali... Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis (5, 6, 7 pet.). »

Personnellement, la division du *Pater* par Alexandre de Halès et saint Bonaventure, en trois demandes qui embrassent directement notre but et la gloire de Dieu comme tel, et en quatre demandes qui traitent des moyens et des obstacles, me plaît mieux. Pourtant, cette division de saint Thomas est tout en faveur de notre opinion sur le *Panem nostrum* et tout contre l'opinion des adversaires, en tant qu'ici la deuxième demande désigne notre but mais non directement les moyens qui y conduisent, et la quatrième demande réclame avant tout le pain sacramentel, ou en outre « aussi » le pain matériel.

Saint Thomas est si convaincu du sens littéral sacramentel du *Panem nostrum*, qu'il en tire un double argument : 1° pour autoriser la communion fréquente et quotidienne ; 2° pour motiver la place du *Pater* à la messe avant la communion.

Dans l'article 10 de la question eucharistique LXXX, dans la troisième partie de la Somme : *Utrum liceat quotidie hoc Sacramentum suscipere*, il apporte comme argument préalable à ce sujet le mot de saint Augustin ou plutôt de l'auteur du *De Sacramentis* : « Iste panis

quotidianus est ; accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit. » Il répète en partie le même mot dans le corps principal de l'article, et dans la réponse à la première difficulté il dit expressément : « Hoc Sacramentum quotidie sumere laudabile est ; unde Dominus, Luc. XI, docet petere : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie...* » S'il s'agissait ici d'une métaphore et non du sens littéral inspiré que le Christ avait eu en vue, cet argument serait sans conséquence.

Dans le 4e article de la question LXXXIII « Utrum convenienter ordinentur ea, quæ circa hoc Sacramentum dicuntur », saint Thomas parle, dans le corps principal, de la place du *Pater* à la messe, et il écrit : « Deinde agitur de perceptione sacramenti : et *primo* præparatur populus ad percipiendum : primo quidem per orationem communem totius populi, quæ est oratio Dominica, in qua petimus panem quotidianum nobis dari... »

En outre, saint Thomas traite amplement du *Panem nostrum* du *Pater* dans sa *Catena aurea in IV Evangelia* [1]. Comme il ne met ici en ligne que les textes des Pères dont nous avons déjà parlé, on n'y fera qu'une brève allusion.

J'ai toutefois remarqué que ces textes des Pères ne sont pas toujours tout à fait exacts. Ainsi, par exemple, t. XI, p. 83 a, le texte de l'*Enchiridion* (c. 115, et non 15) de saint Augustin n'est pas cité exactement et on lui attribue, au lieu de *quotidianum*, le mot *supersubstantialem* qu'il n'a jamais employé. De plus, il y a, dans la *Catena*, dans le texte de saint Jérôme qui suit aussitôt : « Quod nos supersubstantialem exprimimus », tandis qu'en réalité saint Jérôme a écrit *expressimus*, etc.

Pour porter un jugement juste sur l'opinion de saint Thomas relativement à la question, il faut prendre en

1. *Op. omnia* (ed. Parmensis, 1861), t. XI, *in Matth.*, VI, 11, p. 83-84 ; t. XII, *in Luc*, XI, 3, p. 128.

considération toutes ses expressions et les mettre d'accord les unes avec les autres. Comme il ne conteste nulle part le sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*, et qu'au contraire il y insiste souvent et en tire des arguments, il faut que les textes où il relie chacun des sens partiels par *sive-sive*, ou bien, conformément à son but particulier, où il ne mentionne que le pain matériel dans un langage inadéquat, il faut que ces textes soient expliqués comme sens partiels dans l'hypothèse du sens littéral plein et adéquat constaté ailleurs. Mais si l'on veut voir saint Thomas dans sa jeunesse corrigé par saint Thomas plus âgé, dans cette hypothèse aussi les attestations tirées de la *Summa* composée par le saint dans sa maturité sont tout en faveur du sens littéral un du *Panem nostrum*, comprenant le pain de l'âme et celui du corps.

On se bornera à renvoyer très brièvement aux autres scolastiques, prédicateurs et ascètes de la fin du moyen âge et du commencement de l'époque moderne.

Humbert de Romans, O. Pr. († 1277) suppose connue la dernière interprétation, *Speculum Religiosorum*, l. IV, c. 13 : « Constat quod hoc non solum intelligendum de pane materiali [1]... »

Agostino Triomfo, O. S. A. († 1328) explique saint Augustin dans le sens plein et un, dont il a été parlé, réunissant le tripartite sens littéral (*In or. Dom. tractatus*, ed. Rom. [1587] dans Vivès, 502-505). Ludolphe de Saxe, O. Pr. († après 1340) a une explication analogue dans sa *Vita Jesu Christi*, I, c. 37, dans Vivès, 522-3, sauf qu'il relie les interprétations partielles par *vel-vel*. — L'anglais Richard de Hampoole (Hampolensis, ou, par suite d'une altération du mot, nommé aussi Pampolitanus, † 1399) parle également dans son *Exegesis compendiosa orat. Dominicæ*, du double pain de l'âme et du corps. Il n'emploie que l'expression *quotidianum* (*Max. bibl. Patrum* XXVI, 618 ; Vivès, 529). Jean Gerson († 1429),

1. Voir Vivès, *loc. cit.*, p. 483 d'après *Max. Bibl. Patrum*, XXV, 739 sq.

dans son *Compendium theol.* tract. V (Vivès, 689-690), explique le *Panem nostrum* dans le sens matériel et aussi dans le sens spirituel et eucharistique (Exponitur etiam de pane spirituali, scl. de Corpore Christi seu de Eucharistia). La difficulté apparente relative au *quotidianum* et à la communion quotidienne est très bien résolue, même sans *supersubstantialem*. Dans son écrit *De mendicitate spirituali*, P. II, dans la considération sur le *Pater* et sur la quatrième demande il insiste avant tout sur la nourriture de l'âme (*Meditatio... super 4 petit.* dans Vivès, 695-6). Saint Bernardin de Sienne O. F. M. († 1444) parle en détail « du triple pain dont nous avons besoin et que nous demandons dans la quatrième demande du *Pater* ». Ainsi dans son *Sermo de or. Domin. fer. 5 post Cineres.* dans Vivès, 544-545, d'après l'édition vénitienne complète de ses œuvres, de 1541.

Enfin je trouve aussi *un* exégète occidental du moyen âge qui se prononce clairement, mais non tout à fait catégoriquement, *contre* l'interprétation spirituelle et eucharistique du *Panem nostrum*. Le théologien espagnol Alfonse Tostat († 1455), évêque d'Avila, est le premier écrivain latin qui, en opposition avec plus de cent autres, autant que j'ai pu en rencontrer jusqu'ici dans un loyal effort, combat en partie l'interprétation patristique, auparavant presque universellement admise, de notre texte, en tant qu'elle inclut et marque sa préférence pour le sens spirituel et eucharistique. Sans nous laisser éblouir par l'éclat de son nom, nous voulons examiner de sang-froid ses arguments. D'abord il n'est pas absolument tout entier du côté de nos adversaires.

Il traite très au long, et en y revenant à plusieurs reprises, de chacune des demandes du *Pater*, dans son commentaire sur saint Matth., VI (*Opera omnia*, t. XX, 106 sq., éd. Venise, 1728, reproduit dans Vivès, 549-597). Comme but supérieur de la prière, dans le préambule (549), il pose la *beatitudo* et les moyens d'y atteindre. Le bonheur, dit-il en passant, est conçu de deux manières, objectivement et subjectivement

(formaliter). Le bonheur objectif c'est le bien divin, le bien suprême ; formellement, c'est le bonheur de jouir du bien suprême. Comme nous devons désirer la gloire de Dieu plus que toute autre chose, on a mis en première place la demande : Que votre nom soit sanctifié. S'y rattache la deuxième demande du bonheur considéré formellement : Que votre règne arrive ; ici nous demandons notre propre bonheur. L'objet des deux premières demandes c'est de prendre pour fin son vouloir digne par soi-même de nos efforts. Dans la troisième demande, on ajoute ce par quoi nous parvenons au bonheur. Soit dit en passant, cette distinction de Tostat ne me plaît pas entièrement : car l'objet aussi de la troisième demande, la volonté de Dieu, est par soi-même digne de nos efforts tout comme le sont la gloire et le règne de Dieu. Tostat dit de plus : Nous parvenons maintenant au bonheur de deux manières : « scl. directe et per se, hoc est per collationem alicujus boni ; alio modo et quasi per accidens, per ablationem alicujus mali, ibi : *Et dimitte nobis*. Prima in duas, quia ad beatitudinem consequendam directe facit aliquid dupliciter : uno modo principaliter, alio modo instrumentaliter, ibi : *Panem nostrum*. Primum et principale, quod facit nos consequi vitam æternam, est conformare nos voluntati divinæ... » Ceci, Tostat l'entend encore de deux manières, c'est-à-dire que nous prions que Dieu nous donne à faire sa volonté ; ou bien nous prions que tous les hommes obéissent à la volonté de Dieu. Dans le dernier cas, la troisième demande concorde d'une certaine manière avec la première, avec cette différence toutefois que nous demandons la sanctification du nom de Dieu, en tant qu'elle est le bien de Dieu, et au contraire l'accomplissement de la volonté de Dieu en tant que c'est pour nous un moyen d'atteindre au bonheur. Cette dernière distinction de Tostat est encore absolument fantaisiste : car rien dans la troisième demande n'exprime qu'ici il faille comprendre l'accomplissement de la volonté de Dieu spécialement et formellement comme notre bien. Il ajoute comme prétexte pour sa distinction : « Oramus autem hoc, quia etiam voluntatem Dei complere non potest homo, nisi Deus eum moverit ad hoc. » Mais c'est la même chose pour la sanctification du nom de Dieu. Il y a bien une différence entre la première et la troisième demande. La sanctification du nom de Dieu lui est due en vertu de son essence divine et

entièrement sainte. Mais la demande pour que s'accomplisse la volonté de Dieu sur la terre comme au ciel, après la deuxième demande sur la venue du règne de Dieu, vise d'abord et directement la reconnaissance et la sanctification du nom de Dieu et l'avènement du règne de Dieu au dehors, la réglementation pratique de la vie des enfants de Dieu sur la terre d'après les normes de la sainte essence et de la domination réelle de Dieu, et cette dernière réglementation de vie s'exprime dans l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Mais revenons à Tostat. Dans la même introduction (Vivès, 553 a), il en vient à la quatrième demande : « Panem nostrum supersubstantialem. Ista est quarta petitio, in qua petitur illud, per quod instrumentaliter pervenitur ad beatitudinem. Et exponunt quidam de pane sacramentali, scl. de Eucharistia, et per hoc intelligunt omnia sacramenta, quia omnia sacramenta ordinantur ad Eucharistiam tamquam ad principale et sunt ista medium quoddam perveniendi ad beatitudinem, in quantum omnia Sacramenta Legis Novæ gratiam conferunt, et gratia disponit nos ad vitam æternam, et moventur ad hoc, quia hic dicitur : *Panem nostrum supersubstantialem...* »

Dans la dernière phrase Tostat parle d'une façon très inadéquate. Quelques-uns (quidam moventur) se laissent décider à leur interprétation eucharistique par le *supersubstantialem* discuté, c'est vrai, mais par cela seulement, non. Et pourquoi donc l'érudit Tostat passe-t-il sous silence non pas seulement quelques, mais de nombreux et très nombreux Pères et écrivains postérieurs et même des organes de l'Eglise qui, sans faire attention à *supersubstantialem*, entendent l'expression *panem nostrum quotidianum* de préférence au sens spirituel et eucharistique ?

Tostat continue : « Alii dicunt, quod accipitur panis pro cibo, et petimus hic sustentationem necessariam a Deo... et patet hoc ex Luc., XI, 3, ubi... dicitur : *Panem n. quotidianum* et non : supersubstantialem, ex quo apparet, quod intelligitur de cibo quotidiano. Eucharistia autem licet vocetur

cibus, non est tamen cibus quotidianus, quia non est quotidie communicandum, ut ait August. *ad Januarium*, et de *Consecratione*, dist. 2, c. Quotidie.

La dernière affirmation de Tostat et son exposé des motifs sont absolument faux. De fait, l'Eucharistie a été dans les premiers siècles la nourriture quotidienne des âmes, « la vie » des chrétiens en général ; de fait, elle fut en tout temps la nourriture quotidienne des âmes dans l'Eglise en général, et en particulier des prêtres zélés et par eux aussi la nourriture quotidienne des âmes des fidèles. De fait, l'Eglise a de tout temps considéré les saints mystères du Corps et du Sang du Christ comme le « quotidianum Sacramentum » (lire ainsi dans une Postcommunion du Sacramentaire prétendu Gélasien) (Assem., *Cod. lit.*, IV, p. 147), et en tout temps aussi elle a permis et recommandé la communion quotidienne faite avec une préparation suffisante. La phrase de Tostat : « Eucharistia non est cibus quotidianus, quia non est quotidie communicandum » est du reste un sophisme, car, pour que la communion puisse être nommée nourriture quotidienne, il suffit qu'elle soit chaque jour à la disposition des âmes comme leur nourriture et qu'en effet elle soit chaque jour mangée par beaucoup, comme c'est le cas aussi pour le pain quotidien du corps. Les deux autorités citées prouvent plutôt le contraire, car Augustin *ad Januar.* veut qu'à ce sujet on laisse à chacun la liberté, selon sa conscience, de communier ou non chaque jour ; et, comme le savant Tostat ne pouvait l'ignorer, Augustin était, somme toute, un ardent promoteur de la communion quotidienne. Le passage cité du Décret de Gratien est le texte du « De eccles. dogmatibus » de Gélase : « Quotidie Eucharistiæ communionem percipere nec laudo nec vitupero... » Il dit la même chose que saint Augustin et en appelle enfin à son texte *ad*

Januarium. Le « nec laudo nec vitupero » ne nie pas du tout que la Communion ne soit une nourriture quotidienne, comme déjà le P, Madridius [1] le faisait très bien ressortir en 1556.

En attendant, Tostat nous renvoie à un exposé des motifs ultérieur et plus attentif de son opinion, mais il accorde que la deuxième signification spirituelle et matérielle est possible, quand il écrit :

« *Utroque tamen modo potest applicari petitio ad propositum*. Nam in ea petuntur ea, quæ sunt nobis *instrumenta ad beatitudinem*. Ista autem sunt duplicia, scl. quædam ex parte Dei et quædam ex parte nostra. Ex parte Dei sunt Sacramenta, quæ sunt vasa gratiæ, per quæ sanctificat nos et ad se trahit. Ex parte autem nostra sunt instrumenta illa, sine quibus ad felicitatem non itur ; non potest autem homo felicitatem mereri, nisi quamdiu est in vita..., hæc autem vita, in qua beatitudo acquiritur, sine cibo et potu non agitur ; ideo petitur hic panis, per quem intelliguntur omnia necessaria in cibo et potu et vestitu. *Et dimitte nobis*. Hic ponitur illud, per quod beatitudo acquiritur indirecte per remotionem mali... » Ainsi s'exprime Tostat dans son introduction (*Quæst*. 98, versus finem). Mais jusqu'ici il a omis de dire à quelle demande, à son avis, appartiennent ces moyens de bonheur (instrumenta) au plus haut point nécessaires, par lesquels nous devons recevoir, conserver, nourrir et constamment perfectionner directement et régulièrement la racine et le noyau du bonheur éternel, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, la vie éternelle en germe. Cette grande lacune provisoire de son explication, notons et voyons comment un plus peu tard il la comble.

Tostat discute maintenant chacune des demandes et il revient, dans les deux questions 110-111, à parler du *Panem nostrum*. Ce qu'il avance dans la question 110 est entièrement dans notre sens et contredit ses opinions

1. *De freq. usu SS. Euch. Sacramenti*. Edit. Vienn. (Bock, 1909), 22-23. Ed. Paris (Dudon, *Pour la Communion fréq. et quot.*, 1910), 233-234.

particularistes exposées antérieurement et répétées dans la question suivante. Puisque les exégètes modernes, ici particulièrement, s'appuient toujours encore sur Tostat, on me permettra volontiers de pénétrer ce point plus à fond en dépit des répétitions inévitables des mêmes idées, dans l'intention que la pleine vérité soit ainsi plus facilement connue :

Le savant exégète espagnol écrit très bien, tant qu'il s'en tient à la tradition de l'Eglise : « Quæritur quare dicatur hic *Panem nostrum*, etc Dicendum, quod ista est quarta petitio, et est de illis, quæ pertinent ad consequendum beatitudinem instrumentaliter. (Il aurait pu dire plus justement : Et hæc 4a petitio exprimit ea quæ positive pertinent ad consequendam beatitudinem instrumentaliter. Car l'accomplissement de la volonté de Dieu se rapporte encore directement au but comme la première et la deuxième demande, et c'est pourquoi il durera, comme le but, éternellement). Et sciendum quod ista (4) et tres sequentes differunt a tribus præcedentibus petitionibus, quia tres præcedentes hic incipiunt et complentur in patria. (Mais les grâces extérieures, les sacrements et la prédication de la parole de Dieu ne subsisteront pas comme tels formellement dans la patrie éternelle, et c'est pourquoi il est absurde que le même auteur considère la demande des grâces extérieures comme directement incluse, contre sa propre division de la prière, dans la troisième demande). Istæ autem quatuor totaliter habentur hic. Patet de primis. Nam ipsarum prima scl. *Sanctificetur nomen tuum*, in qua petitur divinus honor, habetur hic aliquo modo, nam Deum laudamus hic et honoramus juxta nostram fragilitatem ; sed quod non plene cognoscitur, non potest ex integro honorari nec laudari, ignorata illa magnitudine, de qua laus debet esse. In patria autem Deus a nobis plene cognoscetur, quia videbimus eum sicuti est. Ideo poterimus laudare ibi et honorare, et hoc in æternum fáciemus...

De secunda petitione... patet, quia in via assequimur aliquo modo regnum Dei, in quantum per gratiam illud meremur et ad illud disponimur (Tostat eût pu ajouter : immo in nucleo et semine jam possidemus) ; et tamen complete non habemus, nisi in patria, quia hic nemo beatus est. (Ceci est

du reste une compréhension inadéquate de la demande : Que votre règne arrive. Il n'y a d'exprimé ici aucune relation directe et formelle avec *notre* bonheur comme tel. Ici encore on considère en premier lieu le bien de Dieu comme tel, sa souveraineté qui lui appartient par suite de la création et de la révélation, tandis que la première demande met en évidence d'abord la gloire qui lui est due en vertu de son essence sainte. Notre propre bien, c'est-à-dire la grâce et la qualité d'enfants de Dieu et d'héritiers du ciel nous est, il est vrai, indiquée et notée, mais non désignée formellement comme notre bien).

De tertia... patet, quia hic incipit homo voluntatem suam divinæ subjicere, et tamen non omnino completur, in quantum caro resistit spiritui et non sumus omnino Deo subjecti... ; complebitur autem in patria, quia ibi, restituto homine ad dignitatem, in qua creatus est, imo ad majorem, erit totaliter Deo subjectus, quia jam corpus nostrum [1] nullo modo repugnabit spiritui, quia non erit corpus animale, sed spirituale.

De quatuor sequentibus petitionibus apparet, quod totaliter compleantur in præsenti. Prima est : *Panem nostrum*, etc. ; quæ sive intelligatur de pane sacramentali sive naturali, solum habetur in præsenti, nam post hanc vitam nullus erit usus sacrorum, quia non erit opus illis, cum sint quædam instrumenta perveniendi ad felicitatem (par ce mot *instrumenta* perveniendi ad felicitatem appliqué aux grâces, Tostat contredit l'opinion qu'il a déjà énoncée et qu'il énoncera encore plus tard, par laquelle il exclut précisément ces grâces de la quatrième demande, bien qu'il écrive : « In qua [scl. 4 pet.] petitur illud, per quod instrumentaliter pervenitur ad beatitudinem » *ibid.*, Vivès, p. 553 a), quando fuerimus in ipsa felicitate, et maxime de Eucharistia : quid enim opus erit Christum sub speciebus sacramentalibus velatum assumere, quando eum facie ad faciem præsentem videbimus ? Et quia tunc adveniet visio illa et fruitio, quæ perfecta est, oportet quod evacuetur omnis sacramentalis usus, qui ex parte est, id est, imperfectus eodem capite. Unde et ipsa

1. Il faut remarquer comment Tostat aussi prend à bon droit en considération ici le corps et l'âme par rapport à la troisième demande, tandis que pour la quatrième demande seulement il ne veut pas le faire, au moins ne le fait-il pas d'une manière suffisante.

Eucharistia viaticum dicitur, quasi ad viam solum nobis datum, si intelligatur de pane naturali, ibi nullus usus ejus erit, quia panis est in remedium famis... » Ensuite Tostat montre de même comment la cinquième, la sixième et la septième demandes ne peuvent se rapporter qu'à la vie présente, et il continue :

« Considerandum est ad quæsitum, quod ista petitio de pane potest intelligi uno modo de pane sacramentali, qui est nobis necessarius in hac vita *(Joan.*, VI). Sic exponit Hieronymus super Matth. et vocat istum panem supersubstantialem... Sic dicit ipse Christus : Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi, et intelligitur, quod det nobis panem istum scl., ut faciat nos dignos accipere illum. Et petimus istum panem quotidie nobis dari, quia vocatur quotidianus, quod potest dupliciter intelligi : uno modo, quod quotidie petamus, ne in aliqua die incidamus in peccatum, per quod mereamur privari manducatione Eucharistiæ, et separari a Corpore Christi. Sic dicit Cyprianus etc... Idem dicit August. *de dono perseverantiæ*... — Vel dicitur quotidianus, quia quotidie sumendus est ; quia non est dies, in quo non opus sit nobis hujus panis perceptione cor interioris hominis confirmare, ut dicit Chrysostomus in homilia [1] et habetur in collatione Patrum. Dicitur iste panis omnium, quia Eucharistia non est panis omnium, sed solum fidelium : Sic dicit Cyprianus *(de or. Dom.)* : Panis vitæ est Christus, et panis hic omnium non est sed noster est. »

Nous voulons maintenant constater ici que Tostat, dans l'explication que l'on vient de citer, reconnaît expressément qu'on peut entendre la quatrième demande du pain sacramentel et que l'Eucharistie est vraiment un pain quotidien et notre (à nous Chrétiens) pain quotidien, comme il l'établit aussi par le témoignage de la Tradition. On ne peut donc citer Tostat tout simplement comme adversaire de notre opinion, et

1. Ce sera une homélie attribuée à saint Chrysostome, au cas où il y aurait là une relation avec le *Panem nostrum*. Dans le cas contraire nous aurions aussi Chrysostome comme témoin exprès en faveur du sens eucharistique, comme Cornelius a Lapide (in Matth. 192) le cite, ce qui ne me paraît pas toutefois très vraisemblable.

cela parce que nous reconnaissons aussi bien que lui le sens partiel matériel du *Panem nostrum*, mais non d'une manière exclusive.

Les déductions suivantes montrent maintenant comment Tostat regarde le sens matériel du *Panem nostrum*, à l'exclusion du sens eucharistique, comme le plus vraisemblable. Mais il faut remarquer qu'il apporte ici des arguments qui contredisent ceux qu'il avait apportés précédemment et qu'il ne se met pourtant pas en peine une seule fois de résoudre cette contradiction. De même il ne faut pas perdre de vue que Tostat, dans les discussions suivantes sur le sens prétendu purement matériel du *Panem nostrum*, désavoue le principe de division du *Pater* donné plus haut et, de plus, s'éloigne de la tradition de l'Eglise, prétend que l'Eglise elle-même a son opinion personnelle à lui, et, sans preuve quelconque, tandis que nous pouvons faire la preuve du contraire.

Il écrit en effet plus loin : « De pane autem materiali intelligi potest hoc convenientius, ut dicetur seq. quæst. Aliqui tamen intelligunt de pane verbi divini, id est, de præceptis et eloquiis Dei, et iste est cibus qui non perit. Sic dixit Christus : Operamini non cibum qui perit... Ita accipit Augustinus... »

La question suivante (111) porte la suscription : An accipiatur hic panis pro materiali vel sacramentali... Tostat entend cela dans un sens exclusivement disjonctif ; aussi pourrions-nous d'avance attaquer sa disjonction et ajouter comme troisième membre : « Vel pro utroque pane materiali et sacramentali. » Voyons cependant ses preuves.

« Dicendum, quod petitur hic panis materialis, id est, sustentatio in omnibus necessariis... Quod autem licitum est appetere, etiam licitum est petere ; ideo petimus nobis necessaria ad vitam... » Tout à fait d'accord jusqu'ici, car on n'a

encore apporté aucun argument qui exclue la signification partielle eucharistique. Pour corroborer sa preuve par la Tradition, Tostat cite ce seul mot de saint Jérôme : « Alii putant panem simpliciter secundum Apostoli sermonem dicentis : *Habentes victum et vestimentum his contenti simus.* » Il passe ensuite à son opinion particulière, qu'il allègue expressément dès le commencement comme une opinion particulière :

« Et sciendum quod licet doctores exponant hoc tam de pane sacramentali quam de naturali seu materiali, melius tamen videtur intelligendum de materiali, nec est satis verisimile, quod Christus intellexisset de sacramentali. »

A prendre les mots comme ils sont, la phrase : « Doctores exponunt tam de pane sacramentali quam de materiali » peut s'entendre au sens plein comme cela correspond aussi aux faits. Mais du fait que Tostat n'allègue aucun preuve pour réfuter la signification en même temps spirituelle et matérielle du *Panem nostrum*, comme tous les Docteurs l'enseignaient, on pourrait être incliné à croire qu'il pense que, des Maîtres, les uns expliquent la demande du pain sacramentel, les autres du pain matériel ; et en ce cas il ne se serait pas exprimé assez exactement.

Que sont maintenant les diverses preuves en faveur de l'opinion de Tostat ?

« Primo patet, quia Sacramentum Eucharistiæ nondum erat institutum, quando ista oratio facta est... ; ideo, si de illo loqueretur Christus, non intelligerent discipuli quid loqueretur, maxime quia ista oratio multis data est. Non est tamen dicendum, quod Christus diceret aliquid discipulis vel populo, quod non intelligerent... »

Si Tostat nourrissait l'opinion que le Seigneur avait déjà réellement enseigné le *Pater* dans le sermon sur la Montagne, cet argument pourrait avoir une apparence de valeur, mais, même alors, une pure apparence. Car indépendamment de

ce que le Seigneur, dans saint Luc, XI, 1, a enseigné le *Pater* pour la première fois (Domine, doce nos orare), donc après la promesse du pain de vie, il n'y a pas de motif pour que le Sauveur n'ait pas pu enseigner quelque chose que les disciples et le peuple au commencement n'eussent pas compris entièrement. Tostat apporte, il est vrai, trois exemples, dans lesquels les disciples, après des discours du Seigneur pour eux très difficiles à comprendre, ont demandé une explication plus précise, ce qu'ils n'ont pas fait pour le *Pater*. Mais cela ne prouve pas la vérité générale de cette affirmation : « Quod si (Christus) diceret aliquid discipulis vel populo, quod non intelligerent, discipuli quærerent immediate, quod declararet eis. » Même de Marie et de Joseph, plus intelligents que les Apôtres, on lit dans saint Luc, II, 50 : « Et ipsi non intellexerunt verbum, quod locutus est ad eos. » Et pourtant, on ne dit pas qu'ils aient interrogé le Sauveur de plus près sur le sens de ces mots. Aux Apôtres aussi le Christ lui-même dit (Joan., XVI, 5) : « Et nunc vado ad eum, qui me misit, et nemo ex vobis interrogat me : Quo vadis ?... » Il suffisait que les Apôtres au début comprissent de quelque manière les mots du *Pater*. Ils entreraient peu à peu dans la profondeur de ses mystères. Les concepts « Père » au sens surnaturel, Nom de Dieu, règne de Dieu, etc., ne leur étaient certainement pas au début très clairement compréhensibles ; et ici comme dans la quatrième demande se vérifiait le mot du Sauveur (*Joan., XIV*, 26 : « Le consolateur..., le Saint-Esprit vous enseignera et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Au reste, nous n'accorderons pas sans preuve que les Apôtres, après la promesse de l'Eucharistie, n'auraient pas saisi sur-le-champ en quelque manière le sens eucharistique de la quatrième demande dans l'exposé doctrinal du Christ sur le *Pater*. Ils n'ont pas, il est vrai, saisi complètement toutes les particularités du mystère lors de l'institution de l'Eucharistie, mais ici aussi la grâce d'illumination opéra peu à peu et par degré.

Le deuxième argument de Tostat est encore beaucoup plus faible : « Secundo patet, quia si Sacramentum Eucharistiæ peteretur, eadem ratione omnia alia, quia omnia ad salutem proficiunt. Et tamen non petuntur,

nec videtur esse causa aliqua specialis petendi ; quia ista intelligi possunt in illa petitione : *Fiat voluntas tua*, cum cadant Sacramenta ista sub præcepto. »

Il y a déjà ici une certaine dépréciation de l'Eucharistie, car elle est mise sur le même degré que les autres grâces, tandis qu'elle en forme le but et le centre. « fons omnis sanctitatis » (secrète de la fête de S. Ignace de Loyola) et « unicum ac salutare remedium » (Postcommunion de la fête de sainte Marie-Madeleine) sont les titres que l'Eglise lui donne. Au reste ce n'est pas seulement l'Eucharistie que tâche d'obtenir la quatrième demande, mais avec elle les autres sacrements, en tant qu'ils sont nécessaires pour un usage continuel et digne de la sainte communion ; et au sens purement spirituel du mot « pain » on demande tout ce qui peut être recueilli en outre du divin Sauveur et de l'Eglise comme nourriture de l'âme, avant tout la parole de Dieu et ses commandements.

Combien fragile est, de plus, cet exposé des motifs : « Nec videtur esse causa specialis petendi (ea, quæ ad salutem proficiunt) ! » Selon Tostat il y a donc un motif spécial de demander exclusivement le pain du corps dans une demande particulière ; mais pour demander le pain plus nécessaire et infini de l'âme, il n'y a pas de motif spécial ! Car, dit-il, cela peut être compris dans la troisième demande : « Que votre volonté soit faite. » — Mais n'est-ce donc pas la volonté de Dieu que nous obtenions le pain du corps ? A quoi bon alors la quatrième demande ? Tostat prétend résoudre la difficulté par ces mots : « Cum cadant sacramenta ista sub præcepto. » Mais le souci de conserver sa vie corporelle et celui du pain quotidien se trouve sous le précepte, et par conséquent aussi la demande de la subsistance nécessaire, et donc cette quatrième demande aussi est, d'après les principes de Tostat, incluse dans la troisième demande. Le Christ veut en outre que nous ayons la vie surnaturelle et que nous l'ayons abondamment, et au-dessus de ce qui est strictement commandé. Cette preuve de Tostat convient donc très peu à tous les moyens de grâces spirituelles.

Un troisième argument de Tostat est celui-ci : « Tertio, quia dicitur : *Panem nostrum*, in quo innuitur, quod iste

panis, quem petimus, pertinet specialiter ad nos : Quod in sacramentali non convenit, sed in materiali quia ille pertinet specialiter ad naturam corporis nostri. »

C'est ce qui s'appelle mettre les choses sens dessus dessous ! Peu auparavant Tostat a fait ressortir, d'après saint Cyprien, combien justement l'Eucharistie est appelée par excellence notre pain, c'est-à-dire le pain des enfants de Dieu ; et maintenant il enlève arbitrairement à cette demande tout caractère, en faisant, d'une manière bizarre, de « notre pain » le « pain de la nature de notre corps », comme si le mot « notre » ne se rapportait pas aussi bien et mieux encore à notre âme ou au sujet tout entier, spirituel et corporel, et comme si le pain eucharistique appartenait à quelqu'un autre qu'aux enfants de Dieu sur la terre.

Tostat dit en outre : « Quarto, quia dicitur : *Quotidianum* : et tamen Eucharistia non est panis quotidianus, quia non est necesse quotidie istum panem sumere, et non solum non est necesse, *imo non est laudabile, sed indifferens*, ut ait Augustinus *ad Januar.* et *De Consecr.* dist. 2 cap. *Quotidie.* Omnia tamen, quæ petuntur in hac oratione, sunt necessaria, ideo non intelligitur de pane sacramentali... »

Nous avons ici de nouveau une triste preuve comment autrefois, par suite de la communion devenue rare, souvent cette sublime grâce était dépréciée. Le concile de Trente, il est vrai, n'avait pas encore énoncé le vœu exprès de voir réintroduire la pratique primitive de la communion quotidienne. Mais c'est faire violence aux paroles de saint Augustin et lui attribuer des contradictions injustifiables que d'affirmer qu'Augustin, au passage indiqué, enseigne que « la réception de la communion quotidienne n'est pas digne de louange, qu'elle est plutôt quelque chose d'indifférent », que, par suite, la communion n'est pas « notre pain quotidien ». Et cependant, combien souvent Augustin nomme expressément et très catégoriquement la communion « notre pain quotidien » ! Et, même dans la lettre à Januarius, le

Saint ne dit nulle part que la communion quotidienne ne soit pas quelque chose de louable ; moins encore l'appelle-t-il quelque chose d'indifférent : à la demande de Januarius il discute la question si, aux fidèles qui ne sont pas soumis à la pénitence publique, on doit faire un devoir ou non de recevoir chaque jour la communion, et comment on devait se conduire ici pratiquement. Augustin met la pratique de la communion quotidienne au nombre des pratiques libres (liberas habet observationes), qui ne sont l'objet d'aucun commandement formel ; il donne ensuite le conseil : « Nec disciplina ulla est in his melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat, quo agere vidit Ecclesiam, ad quam forte devenerit. Quod enim neque contra fidem neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum et propter eorum, inter quos vivitur, societatem servandum est [1]. » Comme tout l'ensemble le montre, saint Augustin ne nomme pas du tout la communion quotidienne quelque chose d' « indifférent » purement et simplement, comme il semblerait d'après Tostat, mais il veut qu'une telle pratique, quant au commandement ou à l'interdiction, soit considérée d'une manière indifférente ou équivalente et observée en rapport avec l'édification des autres. Les mots « nec laudo nec vitupero » mentionnés dans le Décret de Gratien n'ont été nullement prononcés par saint Augustin, mais par saint Jérôme et Gélase ; et ceux-ci, tout comme Gratien, lui donnent un tout autre sens que ne le fait Tostat. Celui-ci dit d'une façon très générale : « La réception quotidienne de la Communion n'est pas quelque chose de louable, mais quelque chose d'indifférent » ; tandis que les Pères mentionnés recommandent en général infiniment la communion quotidienne, et souvent en propres termes comme « notre pain quotidien », mais, dans des cas spéciaux, eu égard aux dispositions qui leur étaient inconnues des communiants, ils s'abstiennent de louer et de blâmer, tant que ces dispositions ne sont pas garanties.

« Quinto, dit en outre Tostat avec saint Augustin, patet, quia ista oratio omni tempore fieri potest sæpe in eadem die ; et tamen Eucharistiam non contingit sæpe

1. *Ep.* 54, n. 2. P. L., t. XXXIII, 200.

eadem die. Ista ratio tangitur per Chrysostomum ut in collatione Patrum. »

Ceci, en ce qui concerne saint Chrysostome, est bel et bien une confusion avec saint Augustin. Mais celui-ci a déjà, au même endroit *(De sermone Domini in monte)*, donné la solution de la difficulté en réunissant la triple signification du mot ; de plus, il montre déjà pratiquement comment la difficulté apparente ne l'empêche pas d'appeler la sainte Communion « notre pain quotidien ». Enfin cette objection se tourne aussi contre l'interprétation du pain corporel, car après le dernier repas du soir nous ne pourrions plus demander : donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ».

Enfin Tostat conclut son argumentation par cet argument que plus tard on allèguera si souvent : « Sexto, patet, quia motivum eorum, qui dicunt istum panem esse sacramentalem, est, quia dicitur in littera : *Panem n. supersubstantialem*, quod putant convenire sacramentali... ; sed hoc nihil movet, quia... Luc. XI, dixit : *quotidianum* in quo innuitur, quod *supersubst.* et *quotid.* idem sunt. Debet ergo intelligi de pane materiali ; et ideo Ecclesia, quandocumque istam orationem recitat, dixit : *quotidianum*, et numquam dicit : *supersubstantialem*, innuens, quod id quod petitur, est panis quotid. materialis. »

Toute cette argumentation contient au moins quatre fautes grossières : 1. Est fausse la supposition générale de Tostat que les partisans du sens littéral eucharistique se laissent conduire là, ou même se laissent influencer, par le mot *supersubstantialis*. 2. Fausse est la conséquence: Si *supersubst.* et *quotid.* ont la même signification, il faut n'entendre le mot que du pain matériel. 3. Fausse est l'argumentation que l'Eglise, précisément à cause de cela, n'emploie constamment que *quotidianum* dans la liturgie ; et entièrement fausse, 4. est l'insinuation faite que l'Eglise, dans son propre enseignement, montrerait que le pain qu'elle demande

dans le *Panem nostrum* n'est que le pain matériel. Les organes de l'Eglise ont précisément, en tout temps, comme nous le verrons dans la IIIe partie, fait ressortir tout particulièrement le caractère eucharistique du *Panem nostrum*, et nulle part ne se trouve une expression de l'Eglise qui révoque simplement en doute ce contenu eucharistique de la quatrième demande.

Combien peu, d'ailleurs, Tostat lui-même était convaincu de la solidité de ses arguments, il le montre plus loin (q. 122), quand il écrit dans le coup d'œil rétrospectif : « *Panem nostrum* ; nam sive sit panis sacramentalis, sive materialis, hic habetur, et non in futuro. »

***

Même après Tostat nous trouvons encore un très grand nombre de représentants considérables du sens littéral eucharistique, ce qui doit d'autant plus étonner que, dans cette période qui précède le concile de Trente, la pratique de la communion fréquente languissait presque partout.

Mentionnons : saint Antonin, archevêque de Florence († 1459), dans sa *Summa theol.*, P., IV, tit. 15, c. 30, col. 1148 sq. ; Denis le Chartreux (1471), en trois passages : *Enarr. in Matth.*, VI, 11, art. 13 *(Op. omnia*, ed. Montrollii, 1900, t. XI, 79) *Enarr. in Luc.* XI, 3, art. 29 *(ib.*, t. XII, 26) ; *Summa fidei orthod.*, l. III, art. 144 *(ib.*, t. XVII, 472). Les trois textes sont cités tout au long dans Vivès, 603-614 ; en outre le théologien allemand et le dernier scolastique de la vieille école, Gabriel Biel († 1495), qui, dans sa *Sacri canonis missæ tam mystica quam litteralis expositio* (Basileæ, 1515, fol. 166-200, voir aussi Vivès, 655-6, d'après l'édit. Brixiensis, 1576 : *SS. Altaris sacrificii perspicua expositio*, l. II, c. 20), comme Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin fait ressortir le lieu spécial où le *Panem nostrum* a été placé à la messe, pendant les prières de préparation à la commu-

nion ; le prédicateur franciscain Bernard de Busto († 1500), dans son écrit : *De orat. commendatione, fructificatione ac modificatione* (ed. Brixiæ, 1588, t. II, p. 175, dans Vivès, 621 et 634-637 ; puis, celui qui fut plus tard le pape Adrien VI († 1523). Comme ses deux attestations ont une valeur particulière et qu'elles ne sont pas dans Vivès, on va les donner ici textuellement .Dans son ouvrage dogmatique souvent édité déjà durant sa vie (1512, 1516, 1518 à Paris, 1522 à Rome), *Quæstiones et disputationes in IV librum Sententiarum de Ecclesiæ Sacramentis* (Analecta Pontif., t. IV, 1 p., col. 805, 809) il pose, dans le traité *De Eucharistia*, la question : « An habenti libertatem... expediat accedere ad Venerabile sacramentum an omittere... » Il répond : « Salvator noster docuit nos orare : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie...* Sed non dicitur quotidianus, nisi quia quotidie accipiendus. Ergo habenti libertatem magis expedit sumere, præmissa tamen debita præparatione juxta posse fragilitatis humanæ. » Au même endroit, Adrien VI cite aussi le mot de saint Ambroise : « Semper ergo accipere debeo, qui semper pecco », et, de plus, la glose sur Luc, XI, 3 : « Panis quotidianus dicitur, quia hic est necessarius, quantum anima carni [1], sive spiritualiter, sive carnaliter, sive utroque modo intelligatur. »

Au XVI^e^ siècle, jusqu'à la clôture du concile de Trente, appartiennent encore à notre sujet, comme défenseurs du sens sacramentel de notre *Panem nostrum* : le franciscain belge François Titelmans († 1537), dans son *Elucidatio paraphrastica S. Evang. secundum Matth. et sec. Jo.*, fol. 18 (dans Vivès, 665), où il lit *supersubstantialem* ; le chartreux Jean Justus de Landsberg († 1539), dans le deuxième livre de ses *Pharetræ divini amoris* : Explanatio ac pia meditatio in or. Dom., qui n'emploie que *quotidianum* (= quidquid nobis est necessarium, quidquid proficuum pro animæ et corporis salute, Vivès, 659 a) ; l'écrivain espagnol Jean-Louis Vivès († 1540), dans son commentaire latin sur le *Pater* (Vivès, 713 ; lui aussi établit l'interprétation matérielle et eucharistique du *Panem nostrum* sur le fait que nous sommes un composé d'âme et de corps qui ont tous les deux besoin

1. Peut-être corrompu, au lieu de : Quantus animæ carnique tribuendus est *(August.)*.

de leur nourriture) ; saint Thomas de Villeneuve, O. S. A., archevêque de Valence († 1555), dans sa *Concio in Dom. V post Pascha* (Ed. Mediolan., 1760, I, 3, dans Vivès, 661 a). Il entend aussi le *quotidianum panem* dans le sens un et complet de pain corporel et spirituel et eucharistique de cette vie ; il entend au contraire le *supersubstantialem* du pain du bonheur dans l'éternité. Saint Ignace de Loyola aussi († 1556) écrit dans sa lettre à la religieuse Theresia Rejadell, en 1543, de la communion quotidienne, avec un Père de l'Eglise : « Ce pain est quotidien ; vis donc de manière à pouvoir communier chaque jour (Ergo sic vive, ut possis quotidie communicare, v. *Monum. Ignatiana*, serie I, t. I, ep. 73, p. 275, Matriti, 1903). On peut constater que la même opinion est partagée par plusieurs de ses confrères en religion, par exemple, Alphonse Salmeron (t. IX, *in evang.*, tract. 41, 434 sq., éd. Madrid) ; de même le P. Christophe Madridius, dans son *Libellus de frequenti usu SS. Eucharistiæ Sacramenti*, paru pour la première fois en 1556 (nouv. édit., 1909, Vienne, p. 45). Le bienheureux Pierre Canisius aussi représentait dans son *Catéchisme* l'opinion de la signification pleine et triple de notre pain quotidien. Au moins je trouve cette explication dans le premier volume de l'édition en quatre volumes [1], donnée par Busée en 1569, et enrichie des citations de la Sainte Ecriture et des Pères de l'Eglise, de l'œuvre *Doctoris Petri Canisii S. J. theologi summa doctrinæ christianæ*. Dans l'édition d'Augsbourg, 1833, qui est à ma disposition, il y a dans le traité *De spe et oratione Dominica*, X, p. 160-161 : « Quid habet quarta petitio : Panem n. quot. da n. h. ? » — Réponse : « Ab omnis boni Auctore ac Fonte nos veluti pauperes et mendici ea desideramus, quæ ad hanc vitam corporis quotidie sustentandam sunt satis, victum scl. et vestitum ; præterea quæ ad vitam animæ promovendam faciunt, nimirum verbum Dei, animæ spirituale pabulum, sacrosanctam Eucharistiam, panem illum cœlestem, cæteraque salutifera Ecclesiæ sacramenta ac Dei dona, quæ ad bene beateque vivendum pascunt, curant, confirmant hominem interiorem ». Plus loin, il est vrai (*ib.*, t. XIV, 175), dans la réponse à la question finale : Quæ est Summa orationis Dominicæ ? on lit, relativement à l'ensemble des

1. La première édition de la *Summa doctrinæ christ.* parut déjà en 1554.

quatre premières demandes : « Inter bona primum est illud expetendum, ut Pater cœlestis... glorificetur ; deinde vero, ut illius regni participes efficiamur ; tum ut ea nobis adminicula suppetant, quibus ad regnum Dei commode pervenitur. Quale est ex parte quidem animæ nostræ, voluntati divinæ conformari, ex parte vero corporis victum habere necessarium. » Chacun voit d'ailleurs comment sont comprises ici d'une façon incomplète la troisième aussi bien que la quatrième demandes. Car c'est aussi la volonté de Dieu que nous ayons la nourriture du corps nécessaire, et à « notre pain quotidien » appartient autant et plus encore la nourriture de l'âme que le pain du corps. De plus, par une telle limitation du sens, limitation non fondée dans le texte, la répartition évidente du *Pater* en deux parties, l'une comprenant trois demandes qui se rapportent immédiatement à Dieu, et l'autre, quatre qui se rapportent directement à nous, cette répartition disparaît. Il faut donc préférer la première explication du bienheureux Pierre Canisius à la seconde.

Terminons ce déjà trop long chapitre par les attestations des deux célèbres théologiens, Dominique Soto († 1560) et Pierre Soto († 1563), qui tous deux appartiennent à l'ordre de saint Dominique, et tous deux aussi, le premier comme théologien de Charles-Quint, le second comme théologien de Pie IV, ont pris au concile de Trente une part prépondérante. Dominique Soto écrit dans son livre : *In IV Sententiarum Commentarii*, dist. 1291, art. 10 (Venetiis, 1569, t. II, fol. 591) : « Quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie possumus laudabiliter hoc sacramentum suscipere... Hoc autem sacramentum est spiritualis cibus, unde sicut corporalis quotidie sumitur, ita et hunc quotidie sumere laudabile est. Id quod Christus *(Luc. XI*, 3) admonitos nos voluit docens, ut panem nostrum quotidianum peteremus dari nobis... »

Pierre de Soto écrit dans son traité *De institutione sacerdotum, qui sub Episcopis animarum curam gerunt* (Dilingæ, 1560) Lectio 9 : De necessitate Eucharistiæ, p. 79 : « Panis quotidianus vocatur (ut infra ostendemus) ; quotidie dicunt Ambrosius et Augustinus sumendum ; et certe magnæ est ingratitudinis et incuriæ salutis propriæ, tam raro ad hoc sacramentum accedere, ut non sit mirum, si nobis illud

Psalmi contingat : Percussus sum... quia oblitus sum comedere panem meum [1]... »

En renvoyant, comme chose plus convenable, la discussion ultérieure sur le sens donné au *Panem nostrum* après la clôture du concile de Trente, à la troisième partie de ce travail, je veux, à la fin de cette deuxième partie, faire ressortir une fois de plus ce fait certainement très remarquable : Parmi tous les écrits occidentaux sur le *Pater* et le *Panem nostrum*, depuis l'époque des Saints Pères et le moyen âge jusqu'à la clôture du concile de Trente (1563), je n'ai, après de longues recherches, trouvé qu'un seul écrit qui refusât formellement d'admettre, et comme moins vraisemblable, le sens spirituel et eucharistique. C'est le commentaire réfuté ci-dessus de l'Espagnol Alfonse Tostat († 1455). Je ne me flatte pas du tout de connaître tous les commentaires encore existants du *Pater*, soit des Pères, soit des écrivains du moyen âge. Pourtant le grand nombre et qui va depuis Tertullien, à travers tous les siècles, jusqu'au concile de Trente, des écrits collationnés ne laisse plus aucun doute sur l'interprétation du *Panem nostrum* du *Pater* qui régnait pendant ces 13 et 14 siècles dans le monde chrétien occidental [2]. Dans la dernière partie, après avoir examiné

1. J'emprunte les deux dernières citations à la 2e édition française du petit livre de Falconi, éditée par le P. Couet, S. S. S. : « Notre pain quotidien » (1893), p. 118 ; 119-120.

2. Un singulier exemple de l'exégèse moderne sur le *Pater* nous est livré par la brochure de V. Ermoni, n° 404 dans la collection : « Science et religion. » Une partie considérable de cette brochure : « Jésus et la prière dans l'évangile » (Paris, Bloud, 1907, p. 21-36), traite du *Pater*. Il n'y a pas trace d'une utilisation de la tradition des Pères et du moyen âge, en dehors de quelques remarques critiques sur la Didachè et l'épître de saint Polycarpe (VI, 2.) La littérature catholique récente y est aussi à peine représentée par un ou deux noms. Mais on parle d'autant plus des auteurs juifs et protestants. Et pour montrer combien Ermoni, bien qu'il soutienne l'authenticité de cette prière, se laisser influencer relativement à son contenu par les écrivains non catholiques, il me suffira d'en donner deux exemples. P. 34, il écrit dans une double concession, et tout à fait injustifiée, à l'hypercritique moderne : « Si elle (l'Oraison dominicale) contient quelques idées théologi-

une nouvelle et double série d'attestations liturgiques et d'explications authentiques et générales des organes de l'Eglise, nous discuterons de plus près la valeur démonstrative des attestations jusqu'ici mentionnées.

ques, ces idées étaient courantes à l'époque de Jésus... Tout ce que l'on pourrait dire, au point de vue de la contexture interne, c'est que Jésus n'a peut-être pas prononcé d'un seul trait l'Oraison dominicale. » (Cf. p. 24). En outre, le même auteur ignore complètement le sens spirituel et eucharistique du *Panem nostrum* dans l'Eglise catholique et il ne touche pas une seule fois à la controverse relative à ἐπιούσιον, comme si le sens littéral exclusivement matériel allait de soi (p. 32, cf. 35).

TROISIÈME PARTIE

LA QUATRIÈME DEMANDE DU « PATER » CONSIDÉRÉE A LA LUMIÈRE DE LA LITURGIE ET DES DÉCLARATIONS DOCTRINALES DES ORGANES DE L'ÉGLISE ENSEIGNANTE

CHAPITRE XV

LA PLACE DU « PATER » DANS LA PLUPART DES ANCIENNES LITURGIES DE LA MESSE

A) *Probst et Drews. — Saint Grégoire le Grand* (Epist. l. IX, ep. 12).

Plein de zèle pour la défense de son hypothèse sur le caractère primitif et l'usage universel de la liturgie pseudo-clémentine de la messe pendant les trois premiers siècles, F. Probst a, surtout dans ses ouvrages postérieurs « Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform » (La liturgie du IV^e^ siècle et sa réforme) et « Die abendlændische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert » (La messe en Occident du V^e^ au VIII^e^ siècle), (Münster, 1893 et 1896), fait précisément de trop grands efforts qui portaient particulièrement contre le caractère primitif du *Pater* dans la liturgie de la Messe. Dans son ouvrage antérieur « Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte » (La liturgie des trois premiers siècles chrétiens), (Tübingen, 1870), le même auteur avait affirmé encore catégoriquement (p. 355) : « L'oraison dominicale avait sa place après le canon, comme préparation à la communion, dès le temps des Apôtres, atteste saint Grégoire le Grand. » Il avait alors et en partie encore plus tard Tertullien et Origène comme témoins plausibles pour la présence de cette prière dans la liturgie africaine et alexandrine de cette époque. Au même endroit (p. 228) et plus tard encore dans la *Zeitschrift für kath. Theol.* (1888, p. 25, note) il avait men-

tionné à cette fin comme témoin sûr saint Cyprien de Carthage. L'absence du *Pater* dans la liturgie des Constitutions Apostoliques (lib. VIII), il avait, en 1870 (*Liturgie der drei ersten Jhdte*, p. 255), cherché encore à l'expliquer en disant qu'il divisait cette dernière liturgie en « deux documents » « que le compilateur du VIIIe livre des Constitutions avait joints l'un à l'autre ». Le second document avait, d'après lui, contenu primitivement le *Pater* avant les prières d'intercession ; et le pseudo-Clément, en réunissant les deux documents, l'avait laissé tomber pour n'avoir pas à l'intercaler entre les prières d'intercession du premier et du second document.

Plus tard (1896), Probst écrivait *(Die abendl. Messe*, p. 182) dans un tout autre sens : « ... On se demande si la récitation du *Pater* était partie intégrante de l'ancienne liturgie romaine. Sous ce rapport la pratique s'était formée diverse. Pour les trois premiers siècles on n'en fournit pas de témoignage sûr, et la liturgie des Constitutions apostoliques ne le connaît pas. Le premier, Cyrille de Jérusalem le mentionne indubitablement et positivement comme partie intégrante de la Messe [1]. Même au IVe siècle il n'y a pas sur ce point uniformité. Augustin dit que l'oraison dominicale était récitée *presque* partout à la messe. Jérôme allègue des exceptions. Eusèbe laisse la chose douteuse, et un synode espagnol postérieur blâme les prêtres qui ne le récitent que le dimanche. Il pouvait donc manquer dans l'ancienne liturgie romaine, car le premier témoignage sur sa récitation dans cette liturgie se trouve dans une lettre de Grégoire Ier à l'évêque Jean de Syracuse. »

P. Drews [2], qui, remarquons-le en passant, ne veut admettre dans l'Eglise primitive qu'un culte oral sans

1. Nous voyons par là que Probst ne traite pas ici seulement du *Pater* dans la liturgie romaine, et qu'il se met en contradiction avec son opinion antérieure relativement à saint Cyprien.

2. *Realenzyklopaedie f. protest. Theol.*, t. XII, 697-723 (Article : *Messe, liturgisch)*, 1903.

sacrifice, semble, en insérant le *Pater* immédiatement après la communion, avoir plutôt sous les yeux le rite anglican ou un rite protestant quelconque de la Cène que celui de la messe romaine.

En renvoyant à son étude « Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der roemischen Messe » (sur l'histoire de la formation du Canon dans la Messe romaine) (1902) qui fut d'ailleurs examinée et repoussée par Funk [1], il écrit, dans l'article cité de la protestante *Realenzyklopædie* (XII, 706) : « On peut affirmer avec assez d'assurance qu'au temps d'Innocent Ier, donc au commencement du Ve siècle, la messe romaine avait la forme suivante : I. Messe des catéchumènes... II. Messe des fidèles. 1. Offertoire... 8. prière d'intercession... 9. Baiser de paix ; 10. Communion ; 11. *Pater* ; 12. Postcommunion ; 13. Bénédiction ; 14. Renvoi. » Un peu plus loin il dit (p. 707-8) : « Les changements que Grégoire Ier a entrepris concernaient... d'après la lettre de ce pape à Jean de Syracuse... le déplacement du *Pater* ; tandis que, comme nous l'avons vu [2], cette prière était jusqu'ici après la communion, il la ramena dans le canon, croyant que cela correspondait mieux à la dignité de cette prière que les Apôtres avaient employée pour consacrer. »

Probst ainsi que Drews ont entassé ici des affirmations qui ne peuvent être acceptées sans preuve, parce qu'elles mettent en ce point l'ancienne liturgie romaine en complète opposition avec les liturgies prochement apparentées de Milan et de l'Eglise d'Afrique et avec les déclarations de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand, qui tous deux faisaient partie de l'Eglise romaine.

1. Elle a été récemment remise très fortement en doute dans le t. III des *Kirchengesch. Abhdlg.* : « Ueber den Kanon der roem. Messe » (85-134). Qu'on lise les remarques finales de cet article et on verra combien Funk lui-même a été étrangement touché par la remarque de Drews : « Même Funk a maintenant laissé tomber son opposition originelle contre cette thèse. » *(Die klementin. Liturgie in Rom,* 123).

2. Je n'ai pu en voir dans Drews que l'affirmation mais non la preuve.

Examinons d'abord les affirmations de Probst[1], qui parle d'une façon plus indécise, en laissant ouverte la possibilité d'assigner au *Pater* dans l'ancienne liturgie romaine une place dans l'intérieur du canon. Son affirmation, que le *Pater* pouvait faire défaut dans l'ancienne messe romaine est, en présence des attestations historiques incontestables, absolument fausse. L'argument qui suit, que le premier témoignage sur la récitation de cette prière... se trouve dans la lettre de saint Grégoire le Grand, premièrement n'est pas exact, et, en second lieu, n'a pas la conséquence qu'il lui donne. Car Grégoire lui-même, dans cette lettre, témoigne d'une façon claire et indubitable, comme Probst le concédait même en 1870, que « l'oraison dominicale avait sa place après le Canon, comme préparation à la Communion, dès le temps des Apôtres », donc, même à Rome, où saint Pierre exerça de longues années les fonctions épiscopales. Une discussion préalable du texte de saint Grégoire pourra corroborer le premier jugement, exact celui-ci, de Probst contre ses combinaisons postérieures. De Sicile, comme Grégoire lui-même s'en plaint dans la lettre en question (*Epistolarum*, l. IX ; indict. II, ep. 12. P. L., t. LXXVII, 955-958), on avait raconté que le pape copiait la pratique de l'Eglise de Constantinople, même au point qu'il avait ordonné de réciter le *Pater* aussitôt après le Canon (quia orationem Dominicam mox post Canonem dici statuistis). Grégoire répond :

« Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos Apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo

1. Quant à Drews, il n'a pas cru avoir besoin de prouver proprement « l'affirmation assez catégorique » que la place du *Pater* était, dans la messe romaine (vers 400), *après* la communion. Dans l'article de la *Realenzykl*, il renvoie à « I. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der roem. Messe » où j'ai vainement cherché une preuve que le *Pater* y eût cette place ; dans les fascicules II et III aussi je retrouve ce même travail de construction sans la moindre preuve en faveur de l'attribution de cette place au *Pater* (p. 123).

orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam Scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus Corpus et Sanguinem non diceremus. Sed et Dominica oratio apud Græcos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote... »

Saint Grégoire atteste ainsi clairement que déjà « les Apôtres avaient coutume de ne consacrer que près de cette prière l'hostie de l'oblation [1], c'est-à-dire de n'y pas encore réciter l'autre prière composée par un savant (un scolastique), c'est-à-dire le Canon.

C'est en vain que Probst se débat contre l'association de mots « oblationis hostiam » comme contre un pléonasme, et comme s'il s'agissait ici, non du *Pater*, mais d'une « prière d'oblation » (orationem oblationis). Car, d'une part, l'expression liturgique « oblationis hostia » est encore aujourd'hui constatable, par exemple dans la secrète de la fête de la Sainte Trinité, et elle est, d'après le P. Grisar, familière à saint Grégoire ; d'autre part, le contexte demande qu'il s'agisse ici « précisément du *Pater* seulement » (ipsam solummodo orationem), qu'on vient de citer, et non d'une autre prière d'oblation. « Ipsam » est un pronom démonstratif, qu'on fait ressortir d'une manière emphatique, par opposition à « precem, quam Scholasticus composuerat ». « Solummodo » restreint au *Pater* les prières les plus proches de la consécration. Quand Drews, d'après ces mots (ad ipsam solummodo), exige que saint Grégoire ait « cru que les Apôtres s'étaient servi de l'oraison (dominicale) comme de prière consécratoire », c'est là une affirmation en opposition avec les propres paroles de saint Grégoire. Drews n'aurait eu besoin que de lire avec attention la phrase suivante de saint

1. En quel sens faut-il prendre ce « consecrare », nous le verrons de suite. Si cela devait signifier la consécration ou la transsubstantiation, ce serait faire violence à la langue latine que de traduire dans la même phrase la proposition exprimant simplement la proximité locale *ad* par « au moyen de », comme l'a fait malheureusement par deux fois un patrologiste catholique de mérite, sous l'influence, il est vrai, inconsciente de P. Drews. Les sottises d'un Amalaire de Metz ont déjà subi les protestations de son contemporain Florus.

Grégoire, et il aurait pu se convaincre que saint Grégoire désigne ici le *Pater* à réciter « sur le Corps et le Sang (déjà consacrés du Rédempteur », et qu'il ne pouvait donc attribuer aux Apôtres, « qu'ils avaient usé du *Pater* comme prière consécratoire. »

Pour ne pas retenir trop longtemps le lecteur sur la difficulté, qui subsiste encore, de ce texte de saint Grégoire après qu'on a récusé les essais de solution de Probst et de Drews, je veux indiquer, dès maintenant, avec l'aide des anciens liturgistes, aussi bien que, en partie, de Thalhofer et de Grisar, la vraie solution, et la confirmer et la compléter par un nouvel argument. La défense complète de cette solution contre les scrupules prétendus historiques se manifestera d'elle-même graduellement au cours de ce chapitre et du suivant en dissipant ces doutes.

Avant tout, il faut retenir fermement ce qui résulte des trois textes cités de saint Grégoire : ni les Siciliens qui se plaignent, ni Grégoire lui-même, ni son biographe n'indiquent d'une façon quelconque que le *Pater* n'ait pas été auparavant récité à la messe romaine.

Les trois textes disent seulement : « Mox post canonem dici statuistis — Orationem Dominicam idcirco mox post precem dicimus » *(Greg. ep.*, l. IX, 12, P. L., t. LXXVII, 956) — « Orationem Dominicam mox post Canonem super hostiam censuit recitari » (Joan. Diac., *Vita*, II, 20. P. L., t. LXXV, 94). Et aussi l'observation de Grégoire : « Et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus Corpus et Sanguinem non diceremus », doit être comprise dans sa limitation « super ejus Corpus... » Les auteurs mentionnés ont déjà là-dessus fait remarquer à bon droit que tout cela reste vrai quand même on n'affirme qu'un simple déplacement ou plutôt un avancement du *Pater* à la fin du canon, avancement insinué par le « mox post. » Tous accordent pourtant que, même alors, reste encore la difficulté : Où était auparavant le *Pater* ? Il n'était certainement pas

après la communion, comme Drews l'affirme sans preuve et contre la tradition de la liturgie romaine et de toutes les liturgies apparentées. Si l'on considère les attestations positives d'hommes très familiarisés avec le rite romain, saint Jérôme, Innocent Ier, saint Augustin, aussi bien que des liturgies africaine, milanaise, gallicane, irlandaise, mozarabe et de beaucoup de liturgies orientales, on est involontairement incliné à placer, auparavant, le *Pater* après le rite de la fraction.

Il reste pourtant ensuite la question : pourquoi Grégoire le Grand aussi bien que son biographe se sont-ils exprimés d'une façon très obscure et qui prête à des malentendus ? car même la situation antérieure du *Pater* après la fraction du pain pouvait être considérée en un certain sens comme une fixation « mox post canonem » ; et puisque, même après la fraction, « le Corps et le Sang du Christ » sont présents sur l'autel, il semble que dans ce cas le mot de saint Grégoire « mox post precem... super Corpus et Sanguinem » désigne presque aussi bien le placement antérieur du *Pater* dans la messe romaine.

Cette ambiguïté apparente engagea Thalhofer (*Liturgik*, II, 589) à s'exprimer avec hésitation relativement à la place antérieure du *Pater* : « Il dut donc avoir auparavant sa place ou tout de suite après la fraction, ou d'abord après la *commixtio*, ou aussitôt après la communion. » La circonspection de cette déduction est, en face de la légèreté avec laquelle on s'écarte des opinions traditionnelles, digne en tout cas d'une pleine approbation.

Mais ce qui fait progresser bien plus encore l'intelligence de ce texte de saint Grégoire, c'est l'explication originale, et appuyée sur des arguments concluants, que donne Grisar du mot « consecrare. » Déjà, en 1885, il avait discuté la large signification liturgique de ce mot dans l'article « Das rœmische Sakramentar » (Le sacramentaire romain) de la *Zeitschr. f. Kath. Theol.* (p. 568 sq.), article qui s'attachait par trop en un autre point à l'opinion de Probst. Dans une nouvelle étude de la même question, dans la *Civiltà cattolica* (1906,

t. I, 589 sq.), Grisar a entièrement abandonné le rapprochement peu réussi de Probst « orationem oblationis » (prière de l'oblation) et admis la combinaison plus exacte « oblationis hostiam. » Le point central pour résoudre notre difficulté, il le place, dans ces deux articles, dans l'explication, en conformité avec le langage liturgique d'autrefois et en partie encore d'aujourd'hui, du mot « consecrare » pour signifier la sanctification rituelle mutuelle (sanctification de compagnie, *consecratio)*, ou bien la consécration extérieure (et mélange) des deux espèces comme complément cérémoniel de l'acte déjà parfait de transsubstantiation. A ce sujet il cite particulièrement la prière liturgique qui existe déjà dans le premier *Ordo Romanus* à la *commixtio* : « Fiat commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis D. N. J. Ch. accipientibus nobis in vitam æternam. Amen », ainsi que la prière de la *confractio* du « Canon Dominicus papæ Gilasi » du Missel de Stowe, qui correspond en quelque sorte à cette prière ; en outre saint Ambroise, *De off.*, I, 41 : « Cui (diacono Laurentio) commisisti Dominici Sanguinis consecrationem », ensuite le canon XVII du 1er concile d'Orange (441). Il me semble spécialement que ce texte de saint Grégoire est périphrasé dans ce sens aussi par Walafrid Strabon *(De reb. eccl.*, c. 20), et le pape Léon VII († 939) dans sa troisième lettre *ad Gallos et Germanos* [1], ou qu'il y est au moins pris en considération. Par cette interprétation on écarte la difficulté principale d'un texte qui paraissait auparavant si obscur, car, dans ce sens, saint Grégoire dit : Ce n'est que par cette prière (le *Pater)* que les Apôtres complétaient selon leur coutume le rite de la sanctification de l'hostie d'oblation (par le mélange des deux espèces). Je crois qu'on pourra plus facilement encore expliquer tout le texte et le contexte du témoignage de saint Grégoire, particulièrement le « solummodo », le « precem » deux fois employé par Grégoire et le motif du changement introduit par lui, si l'on entend l' « oblationis hostiam consecrare » de tout l'acte rituel de consécration qui s'exécutait depuis la transsubstantiation après les paroles de la consécration jusqu'au mélange des espèces inclusivement. C'est ce qui est indiqué par les mots

1. Hard., *Acta Concil.*, VII, 578. Voir plus loin, ci-dessous, les deux textes.

du *Ritus antiquus celebr. Missæ* (P. L., t. LXXVIII, 254) : « Clero *sed libera nos a malo* respondente officium consecrationis *perficiat* », par les paroles de Léon VII : « In *sanctificatione* Corporis et Sang. D. N. J. C. hanc solummodo orationem sancti Apostoli decantabant » *(loc. cit.)*, et par la formule grégorienne : « Per quem hæc omnia, Domine..., *sanctificas*, vivificas... »

Il me semble toutefois qu'il reste toujours une difficulté, à cause des mots qui suivent. Comment Grégoire peut-il, même dans ce sens, dire : « Et il me parut inconvenant que nous récitions sur l'oblation (super oblationem) la prière composée par un scolastique, et qu'au contraire nous ne récitions pas sur son Corps et sur son Sang la prière traditionnelle composée par notre Sauveur ? » Le *Pater* en effet, était, même auparavant, après la *commixtio* il est vrai, récité en présence du Corps et du Sang du Christ. Grisar complète, dans son premier article *(Zeitschr. f. kath. Th.*, 1885, 570) : « Sur le pain (non rompu) et sur le Sang du Christ (non mêlé avec l'espèce du pain) ». Toutefois ce complément n'est pas contenu dans le texte même.

Une explication très proche et très simple des expressions liturgiques « super oblationem », « super ejus Corpus et Sanguinem » (Grég.), « super hostiam censuit recitari » (Jean Diacre), expressions qu'il faut prendre dans le sens qu'elles avaient autrefois, pourrait encore mieux confirmer la place assignée même par le P. Grisar au *Pater* dans la liturgie antégrégorienne, après la fraction du pain (et le mélange des saintes Espèces).

Dans le Sacramentaire léonien ou de Vérone (Assemani, *Cod. lit.*, VI, 114, 120) et dans le Gélasien (Assem., IV, 180, 201) nous trouvons des titres de prières, comme *super oblata*, *oratio super infirmum in domo*, *super populum*, et autres semblables. Ils désignent la matière, l'objet de la prière, et

indiquent en même temps la présence de l'objet. En outre, l'*Oratio super oblata* ne désigne pas toute prière d'oblation récitée en présence des oblats, mais spécialement la prière récitée sur les oblats *immédiatement après l'oblation* et qui les a en quelque manière pour objet. Les expressions ci-dessus de saint Grégoire et de son biographe introduites trois fois et certainement pas sans motif particulier par le mot « super » ne pourraient-elles pas avoir été choisies pareillement pour désigner l'objet de la prière et les rapports intimes et immédiats entre le corps eucharistique du Christ et la prière ? En tout cas, la locution, trois fois répétée, « super oblationem », « super Corpus ejus et Sanguinem », « super hostiam », qui n'était pas du tout occasionnée par les doléances des Siciliens, est caractéristique. Evidemment le sens de ces expressions est éclairé par cet autre mot : « Ad ipsam solummodo orationem (Dominicam Apostoli) oblationis hostiam consecrabant ». C'est afin de motiver par là la récitation du *Pater* « mox post precem (canonem) », que saint Grégoire fait ressortir le rapport le plus intime du *Pater* avec l' « oblatio », avec le Corps et le Sang du Christ, avec l'« hostia ». La prière composée par le scolastique et récitée sur l'*oblatio*, c'est-à-dire, à mon avis, tout le Canon après la transsubstantiation [1] avait, elle aussi, le Corps et le Sang du Christ pour objet principal. Le *Pater* est, selon l'opinion de saint Grégoire, une prière encore plus convenable sur le Corps et le Sang du Seigneur, parce qu'il vient du Seigneur lui-même et qu'il a été récité par les Apôtres après la transsubstantiation. Dans cette argumentation de Grégoire on suppose connu que le *Pater* a pour objet en quelque manière le Corps du Seigneur, de telle sorte qu'il est récité « sur le Corps et le Sang du Christ », car sans cela et sous ce rapport, qui est le principal, la prière du Canon qui traite du Corps eucharistique du Christ pourrait suffire à cette place, et il n'y aurait pas de motif particulier de dire le *Pater* « super hostiam », même joint immédiatement au Canon, et de changer sa place antérieure. Et on ne verrait pas non plus pourquoi saint Grégoire voit une inconvenance à ce que le *Pater* n'ait pas été récité auparavant sur le Corps et le Sang du Christ (mais seulement

1. Il n'est pas facilement admissible que saint Grégoire ait, dans le même contexte et sans déclaration particulière, pris le mot « precem » dans des sens différents.

plus tard après la prière du Canon composée par le scolastique et parmi les prières immédiatement préparatoires à la Communion). Mais si la quatrième demande du *Pater* a été entendue par saint Grégoire et par les chrétiens d'alors en général, dans le sens eucharistique, celui du Corps et du Sang du Seigneur, nous avons alors là une vraie *oratio super Corpus et Sanguinem Christi*. C'est ce qui arrive par exemple dans la liturgie du Vendredi Saint du *Missale mixtum*, sous une forme si justement expressive, comme on le verra dans le texte discuté ci-dessous, au chapitre XVI (« Sacerdos ad *Panem nostrum quotidianum* ostendat populo Corpus Christi... » P. L., t. LXXXV, 434). Mais dans la liturgie romaine aussi, au temps de saint Grégoire, le clergé et le peuple en général entendaient le *Panem nostrum* du *Pater* dans le sens eucharistique. La preuve en est quelque peu longue et ne peut être apportée que dans le chapitre dix-sept. Elle se fonde sur l'explication liturgique du *Pater*, usitée généralement, mentionnée avec ses paroles initiales dans le VII^{e} Ordo Romain et qui servait à l'instruction des catéchumènes adultes. Elle suppose un plus ancien sacramentaire romain contenant cette explication détaillée du *Pater*, et celle-ci remonte très certainement jusqu'à l'époque du catéchuménat des masses, donc avant saint Grégoire. Mais avant d'en pouvoir faire la preuve, nous avons besoin encore de passer au travers de nombreux préjugés et erreurs de Probst.

B) *Probst et la Liturgie pseudo-Clémentine. Pseudo-Denys.*

Afin de mieux prouver que le *Pater*, dans l'ancienne liturgie romaine et dans la liturgie primitive de la messe, pouvait en fait manquer généralement, Probst nous apporte la liturgie pseudo-clémentine ainsi que de nombreux prétendus faits qui ne peuvent résister à un examen objectif. « Des trois premiers siècles », dit-il, « on ne peut apporter aucune attestation sûre ». Pourtant, Probst lui-même avait voulu, encore en 1880, trouver dans l'attestation de saint Cyprien, *De Oratione Dom.*,

c. 18, une preuve évidente de la présence du *Pater* dans la liturgie africaine. Nous allons à l'instant apporter une preuve plus sûre provenant de l'écrit encore plus ancien de Tertullien, *De Oratione*.

Quant à la liturgie pseudo-clémentine, le *Pater* n'est sans doute pas mentionné dans le VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques*. Mais le même auteur cite le texte de cette prière dans le VIIe livre et avant les deux prières d'action de grâce eucharistiques empruntées librement à la *Didachè* (c. 24).

Les paroles d'introduction sont tout à fait générales : « Quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites, mais, comme le Seigneur vous en a chargé dans l'Evangile, priez ainsi : Notre Père, etc. » A moins d'avoir là-contre des arguments particuliers, la prière liturgique n'est pas exceptée de cette règle. Plus encore. Déjà dans le IIIe livre des Constitutions Apostoliques il y a le texte du *Pater* que le néophyte doit réciter après le Baptême, donc avant la célébration de l'Eucharistie. Et l'auteur atteste expressément que cela se fait dans « l'assemblée commune des fidèles. » Le passage, que Rauschen [1], a considéré, par méprise, dans l'édition de Funck des *Didaskalia*, comme une citation de ce dernier ouvrage, est ainsi conçu : XVIII. Ὁ δὲ βαπτιζόμενος ὑπαρχέτω ἀλλότριος ἀσεβείας πάσης, ἀνενέργητος πρὸς ἁμαρτίαν, φίλος θεοῦ, ἐχθρὸς διαβόλου, κληρονόμος πατρός, συγκληρονόμος δὲ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἀποτεταγμένος τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς δαίμοσιν καὶ ταῖς ἀπάταις αὐτοῦ, ἅγνός, καθαρός, ὅσιος, θεοφιλής, υἱὸς τοῦ θεοῦ, προσευχόμενος ὡς υἱὸς πατρὶ καὶ λέγων ὡς ἀπὸ κοινοῦ τοῦ τῶν πιστῶν συναθροίσματος οὕτως· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ...

C'est à bon droit que Rauschen rapporte ces mots au service divin liturgique de la messe qui suivait immédia-

1. *Florileg. patr.*, VII, 65. Au nº 15 de la dernière catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem, il remarque dans une note : « Jam sæculo tertio intra missam Orationem Dominicam recitatam esse ex *Didascalia Apostolorum* (III, 18) cognoscimus. »

tement le Baptême. Manque ainsi le pivot principal de l'hypothèse de Probst.

Mais, même abstraction faite de cela, il ne faut pas surfaire la valeur de l'attestation purement négative, c'est-à-dire de l'absence actuelle du *Pater* dans le VIII[e] livre des *Constitutions Apostoliques*. En effet, si une grande partie de cette liturgie pseudo-clémentine, ce qui est constaté dans saint Clément I[er], dans la Didachè, dans saint Justin ou dans d'autres anciens documents authentiques, peut remonter médiatement ou immédiatement à la liturgie primitive, pourtant la collection des prières liturgiques, apocryphe et en partie faite au hasard, qui date de la fin du IV[e] siècle, ne peut se présenter dans tous ses détails comme le type commun et primitif de toutes les anciennes liturgies. C'est ce qu'interdit déjà son caractère apocryphe reconnu ainsi que son antiquité qui ne remonte même pas jusqu'à la liturgie de saint Cyrille de Jérusalem (347-348). Il faut plus encore se garder de l'appliquer généralement et d'avance partout comme norme liturgique, quand on pense que des liturgistes, comme Goar et Renaudot, lui dénient pour de bons motifs le caractère de liturgie publique [1]. Du moins son usage public n'est pas démontré et ce fait est d'autant plus grave qu'on ne peut la déclarer exempte de maintes erreurs hérétiques et d'expressions qui rendent un sens équivoque.

Voici par exemple ce qu'il y a dans la longue préface sur le Fils de Dieu : « Αὐτὸν δὲ πρὸ πάντων αἰώνων γεννήσας βουλήσει καὶ δυνάμει καὶ ἀγαθότητι ἀμεσιτεύτως, λόγον θεόν... » Il est vrai que déjà Justin dit aussi (*Dial.* 128) : « Εἰπὼν τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ Πάτρος

1. Cf. aussi les excellentes déductions de Koessing (Kaulen) dans le *Kirchenlexicon* de Herder : *Liturgien*, t. VIII, 20-21. Précisément à cause de son caractère privé, la liturgie des Constitutions Ap. a pu plus facilement demeurer exempte d'additions postérieures et de changements.

δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας...[1]» Ce langage incorrect de Justin, qui du reste ne veut, dans ce contexte, que faire ressortir la génération immanente du Fils de Dieu en opposition avec la création des Anges, se comprend facilement, avant l'apparition des discussions sur la Trinité et les discussions dogmatiques qui y furent annexées, comme opinion privée d'un Apologiste. Mais qu'une liturgie publique, catholique, à la fin du IVe siècle, après la mort des grands défenseurs et interprètes grecs du dogme de la Trinité, Athanase, Basile, les deux Grégoire, de Nazianze et de Nysse, fût composée dans un sens à ce point subordinatien, c'est ce qui est inadmissible. Au reste ce n'est pas là le seul texte dans lequel pseudo-Clément se sert, dans cette liturgie, d'expressions (semi) ariennes. Dans le même chapitre (XII, 30) on lit : « Ἅγιος δὲ καὶ ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς εἰς πάντα ὑπηρετησάμενός σοι τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρὶ εἴς τε δημιουργίαν... » Ici Jésus-Christ est signalé comme Dieu, et pourtant on y dit de lui comme tel qu'*il servit en tout à son Dieu et Père dans la création*..., ce qui n'est pas conforme à la doctrine catholique. En général, la répétition des expressions dont les Ariens abusaient : ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονομενοῦς υἱοῦ (8), ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (31), et autres de même genre, surtout la tournure qui est à la fin du dernier (XLVIe) chapitre de ce VIIIe livre et qui permet un double sens : « Ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ προεχειρίσθησαν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ ἀσυγκρίτου θεοῦ[2] », uni aux inexactitudes dogmatiques ci-dessus, est plus que suspecte et, en tout cas, suffisante pour refuser très catégoriquement à ce document liturgique le caractère d'un document public et authentique de l'Eglise catholique, là où d'ailleurs on n'a pas apporté une seule preuve positive de son usage réel dans le service divin catholique.

A cela s'ajoute encore ce fait important que, dans cette liturgie apocryphe, en dépit de la longueur de ses

1. Si on objectait le « ὁ ἀχρόνως γεννηθείς », je renvoie avec Rauschen (*Florilegium patrist.*, VII, 144, in hunc loc. Const. Ap., VIII, 12, 31) à ceci, qu'Arius aussi dans sa *Confessio fidei* s'exprimait de même, dans Athan., *De Synodis*, c. 16.

2. L'expression est ambigüe selon que l'on met ou non une virgule après ἀρχιερέως.

prières et de son extension relative, on ne trouve aucune prière qui puisse être désignée comme ἐξομολόγησις ou aveu des péchés. Je ne puis apercevoir un aveu de péchés « entremêlé dans les autres prières de cette liturgie ». Et pourtant la *Didachè* déjà réclame dans le service divin eucharistique un aveu public des fautes ; et dans toutes les autres liturgies authentiques qui existent encore aujourd'hui, nous trouvons cette ἐξομολόγησις, au moins dans la cinquième demande du *Pater* et dans l'embolisme qui suit, ou (par exemple dans la liturgie Mozarabe) dans la prière avant le *Pater*. Déjà Tertullien désigne deux fois cette cinquième demande du *Pater* par le nom technique d'*exomologesis (De or.*, VII ; IX). La liturgie pseudo-clémentine présente donc réellement une lacune [1], et cette lacune, ainsi que les autres défauts que l'on a mis en évidence, nous donne, le droit de la refuser comme modèle, là où elle s'écarte des autres liturgies reconnues anciennes et authentiques, surtout dans la question du caractère primitif du *Pater* comme prière de la messe.

On m'a encore objecté en privé que le *Pater* manque aussi dans la liturgie de la messe du pseudo-Denis l'Aréopagite. Comme réplique, je renvoie non seulement au caractère apocryphe et, selon Goar et Renaudot, privé, de cette liturgie de la messe, du Ve ou du VIe siècle, mais aussi à une remarque de saint Maxime le Confesseur, ce partisan par trop enthousiaste des écrits du pseudo-Denys. Dans l'introduction à son écrit liturgique Μυσταγωγία Maxime écrit : « Puisque le très

1. C'est que Probst aussi est obligé d'avouer, aussi bien dans sa « Liturgie der ersten drei Jhdte », p. 251, que plus tard dans la « Lit. des vierten Jhdts », où, p. 30, il écrit : « Dans mon livre sur la liturgie des trois premiers siècles j'ai conclu de I *Cor.*, XI, 27-29, que l'exomologèse contenue dans les anciennes liturgies est un héritage des Apôtres... Il y a à présumer que les Apôtres ont, à sa place (du lavement des pieds), ordonné une prière pour la rémission des péchés. D'autre part cette supposition est rendue douteuse par l'insertion d'une demande de ce genre dans d'autres oraisons..., de sorte qu'une exomologèse spéciale peut être aussi le produit de l'époque postapostolique. »

saint et vraiment inspiré de Dieu Denys l'Aréopagite, dans le livre qu'il a écrit sur la hiérarchie ecclésiastique, a considéré aussi les formulaires de prière (σύμβολα) qui traitent de la célébration de la sainte Synaxe, d'une manière digne de ses sentiments élevés, on saura que notre dissertation présente ne traite pas le même sujet, ni ne s'avance sur le même domaine. Mais (elle traite ce) qu'il (Denys) a laissé passer bienveillamment comme aisément compréhensible selon la volonté de Dieu pour les autres [1]... » Dans le chapitre XX, Maxime parle expressément ensuite du *Pater*, symbole de l'adoption, comme d'une partie de la liturgie de la messe, qu'il faut insérer avant le Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος et la communion. Maxime lui-même avait donc la conviction que l'auteur même de cette liturgie, qu'il tenait pour le vrai disciple des Apôtres, Denys l'Aréopagite, n'avait omis le *Pater* dans son explication de la liturgie que parce que cette prière de la messe lui avait paru très facile à comprendre.

C) *Appel frivole de Probst à saint Augustin et à saint Jérôme.*

Probst mentionne en outre comment d'abord saint Cyrille de Jérusalem donne le *Pater* comme faisant indubitablement et positivement partie intégrante de la messe, et pour montrer « comment même dans le IVe siècle il n'y avait pas sur ce point unanimité », il cite trois prétendus témoignages. En premier lieu il répète une déclaration de saint Augustin [2], sous une forme viciée : « Augustin dit que l'oraison dominicale est récitée *presque* partout à la messe. »

Il s'agit ici de l'explication du texte de l'Ecriture, II, *Tim.*, II, 1, que saint Paulin, évêque de Nole, en Campanie, donc pas loin de Rome, avait obtenue de saint Augustin par la demande suivante : « Quæso exponas mihi, quod discri-

1. P. G., t. XCI, 661.
2. On voudra bien me passer dans ce chapitre le mélange des attestations de l'Orient et de l'Occident rendu nécessaire par la réfutation des arguments de Probst.

men sit in hac diversitate verborum, cum omnia mihi, quæ gerenda dixit (S. Paulus), orationis officio convenire videantur [1]. » Augustin répond (vers 414) en entendant, avec Origène (Περὶ εὐχῆς) et avec saint Ambroise *(Lib. de inst. Virg.*, II, cf. *de Sacram.*, VI, 5, 25), les expressions synonymes de l'Apôtre de diverses prières de la liturgie de la messe. Il écrit « : Sed eligo in his verbis, quod *omnis vel pæne omnis* frequentat Ecclesia, ut precationes (δεήσεις) accipiamus dictas, quas facimus in celebratione Sacramentorum, antequam illud, quod est in Dominica mensa, incipiat benedici ; orationes (προσευχάς), cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, *quam totam petitionem fere omnis Ecclesia Dominica oratione concludit...* Interpellationes (ἐντεύξεις) autem sive, ut vestri [2] codices habent, postulationes fiunt, cum populus benedicitur ; tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimæ offerunt potestati. Quibus peractis et participato tanto sacramento, gratiarum actio (εὐχαριστίας) cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit Apostolus [3]. »

Le langage de saint Augustin montre dans quel sens précis il prend ses mots. Il veut se rattacher à l'interprétation « de toute ou presque toute l'Eglise » : il cite à saint Paulin la variante « postulationes » qu'il doit lire dans ses manuscrits (les ms. italiens) au lieu de « interpellationes ». Si, maintenant, d'une manière aussi précise évidemment, il dit dans le même contexte : « Toute cette forme de prière l'Eglise presque entière la termine par l'oraison dominicale », cela ne signifie pas, comme Probst traduit trop librement : « L'oraison dominicale *est presque partout récitée à la messe* [4] » ; mais si on ne veut pas que le « fere » ait la très fréquente signification de « à peu près, bien, environ » ou exprime une affirmation discrète comme les mots ci-dessus « omnis vel pæne omnis Ecclesia », saint Augustin par ces mots ne dit pourtant pas du tout qu'il y a des lieux où l'oraison domini-

1. *Inter. epist S. Aug.*, ep. CXXI, n. 10. P. L., t. XXXIII, 465-466.
2. Probst *(Liturgie des vierten Jhdts*, 279) écrit « nostri ». C'est évidemment un *lapsus calami*, cf. n. 14.
3. *Ep. CXLIX (al.* LIX) *Paulino coepiscopo*, n. 16. P. L., t. XXXIII, 636-7.
4. C'est moi qui souligne.

cale n'est pas récitée à la messe comme Probst le conclut ici expressément de sa propre version inexacte.

Le « fere... concludit » peut ici très bien signifier que le *Pater* ne suit pas vraiment dans toutes les liturgies de la messe *la cérémonie de la fraction du pain, que dans l'une ou l'autre liturgie de la messe on le récite ou avant la fraction du pain ou à un autre endroit de la liturgie de la messe.* Si, spécialement dans la liturgie de la messe romaine d'alors, très bien connue de saint Paulin de Nole, le *Pater* avait manqué parmi les prières entre le Canon et la bénédiction d'avant la communion, saint Augustin aurait, au moins pour se faire comprendre, donné à saint Paulin un autre signe de distinction que la place du *Pater* à la fin des « orationes » (προσευχαί). Il suffit, en attendant, d'avoir prouvé que Probst ne peut pas utiliser pour son but ce texte de saint Augustin.

Le même liturgiste apporte un deuxième témoin : « Saint Jérôme cite des exceptions » (c'est-à-dire des Eglises où l'on ne récitait pas le *Pater* entre le Canon et la Communion). Ici Probst s'est encore plus laissé tromper par des opinions préconçues. Quelles sont donc ces exceptions ? Probst prétend *(Lit. des vierten Jhdts*, 102) les trouver dans ce texte dans lequel saint Jérôme dit clairement et nettement que le Christ lui-même avait enseigné à ses Apôtres comment ils devaient, chaque jour, durant la messe, réciter le *Pater* comme préparation à la Communion. Relions l'une à l'autre d'une manière très précise les paroles de saint Jérôme et les prétendues conclusions du liturgiste cité.

Dans le dialogue contre les Pélagiens (l. III, c. 15. P. L. t. XXIII, 612-614), comme nous l'avons déjà vu en partie ci-dessus, saint Jérôme écrit : « Sic docuit (Christus) Apos-

tolos suos, ut quotidie in[1] Corporis illius sacrificio credentes audeant loqui : « Pater noster, qui es in cœlis, sanctificetur nomen tuum... Panem quotidianum » sive, super omnes substantias venturum Apostoli deprecantur, *ut digni sint assumptione Corporis Christi*. Et vos (Pelagiani) per nimiam sanctitatem securamque justitiam audacter vobis cœlestia dona vindicatis. Sequitur : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. » De baptismatis fonte surgentes et regenerati in Dominum Salvatorem..., *statim in prima Communione Corporis Christi* dicunt : « Et dimitte nobis debita nostra », quæ illis fuerant in Christi confessione dimissa ; et tu arrogans et superbus de sanctarum puritate manuum et munditia eloquii gloriaris. Quamvis sit hominis perfecta conversio et post vitia atque peccata virtutum plena possessio, numquid possunt sic esse sine vitio, quomodo illi, qui statim de Christi fonte procedunt ? *Et tamen jubentur dicere :* « Dimitte nobis debita... *non humilitatis mendacio, ut tu interpretaris*, sed pavore fragilitatis humanæ suam conscientiam formidantes. »

Probst (*Lit. des vierten Jhdts*, 101-102) dit en outre, en se réclamant du texte, dont on va parler, d'Eusèbe : « *Par conséquent* le *Pater* n'était pas récité dans la liturgie [2] par les fidèles réunis. C'est confirmé, en dehors de la liturgie clémentine, par saint Jérôme. Il continue en effet, au passage cité : « Les Apôtres récitaient cette prière pour se rendre par là dignes de recevoir l'Eucharistie, et vous, Pélagiens, vous revendiquez impudemment pour vous, à cause de votre grande sainteté, les saintes oblations. » L'impudence des Pélagiens se manifestait *donc* [3] en ce que, *sans réciter l'oraison dominicale, ils communiaient. Ils ne l'auraient pas omis cependant*, si cela avait fait partie intégrante de *toutes* les litur-

1. Que l'on considère bien le texte. Jérôme ne dit pas : « ante », ni aussi « post Corporis illius sacr. », mais « in... sacrificio », ce qui ne peut se rapporter qu'à la messe des fidèles et en première ligne au temps qui va de la Préface à la Communion. Cela est confirmé, et sans l'ombre d'un doute, par les reproches que fait Jérôme aux Pélagiens à propos de la quatrième et de la cinquième demande (« Statim in prima Communione dicunt »).

2. Déjà Peters écrivait, en 1882, dans la *Realenzyklopaedie* de Kraus, I, 561 : « Les hérétiques ne se risquaient pas à critiquer l'usage du *Pater*, ils cherchaient plutôt simplement à en altérer le sens, en pensant, quand ils récitaient : Pardonnez-nous nos péchés, non à eux-mêmes mais aux autres pécheurs. » (*Aug. de Peccat. mer. et rem.*, II, 10.)

3. C'est moi qui souligne ; les mots suivants sont soulignés par Probst lui-même.

gies. Que cela ne se fît pas partout, c'est ce que font reconnaître les premiers mots de la citation. Jérôme en effet se déclare contre l'omission [1] parce qu'il en fait remonter la récitation au commandement des Apôtres ».

Je laisse tranquillement au lecteur attentif qui examine les deux citations le soin de juger les conclusions si extraordinairement étranges du liturgiste Probst vanté d'ailleurs à bon droit. Ajoutons encore les mots de la fin qui auraient dû lui rappeler la fragilité de sa théorie.

« Augustin ne blâme pas, au contraire, cette conduite des Pélagiens. Parce qu'à l'époque de leur extension en Occident, le *Pater* avait reçu droit de cité dans la messe romaine, milanaise et africaine, ils n'osèrent pas l'omettre. » Vient ensuite la phrase citée plus haut et incorrectement traduite de saint Augustin, empruntée à la lettre de Paulin.

Répondons tout d'abord que saint Augustin, dès 412, écrivait son premier ouvrage contre les Pélagiens : *De peccat. mer. et rem.*

Dans le chapitre X du IIe livre (P. L., t.XLIV, 159), il dit : « Quidam contra orat. Dom. argumentantur : Quia etsi orabant eam, inquiunt, sancti et perfecti jam Apostoli, nullum omnino habentes peccatum ; non tamen pro se ipsis sed pro imperfectis et adhuc peccatoribus dicebant : Dimitte

1. Il n'y a pas un mot qui indique ici « l'omission » du *Pater* ou qui porte un blâme à ce sujet. Si le Christ et les Apôtres sont mentionnés, c'est pour faire ressortir par là manifestement l'origine incontestablement primitive de ces prescriptions liturgiques du Christ. Là où saint Jérôme blâme des abus liturgiques, il parle tout autrement (Cf. *Comment. in Ezech.*, XVIII, P. L., t. XXVI, 175). L'interprétation tout arbitraire : « Jérôme se déclare ici contre l'omission du *Pater* » est d'autant plus surprenante et fragile que le même Jérôme, d'après le *Convivium monachorum* (ms. du IXe s.), comme Probst *(Lit. des vierten Jhdts,* 450) le fait particulièrement ressortir, aidait saint Damase dans ses travaux liturgiques et aurait certainement rétabli le *Pater* prétendument omis. On lit pourtant dans ce *Convivium* (voir Probst, *l. c.*, p. 450) : « Primus B. Damasus papa, adjuvante b. Hieronymo presbytero, vel ordinem ecclesiasticum descriptum de Hierosolyma permissu ipsius S. Damasi transmittentem (sic !) (peut-être transmittente ou transmittendum ?) instituit et ordinavit. » Or l'Ordo de Jérusalem contenait certainement alors le *Pater*. Jusqu'à quel point Damase a-t-il réformé la liturgie, c'est, on le sait, un fait très controversé. Duchesne a fort contesté les déductions de Probst.

nobis debita nostra... » A la fin du IIIe livre, c. XIII (P. L., *ib.*, 200), Augustin dit que beaucoup niaient *la nécessité* de la prière, et contre cela il proteste ; mais nulle part il n'est prouvé que les Pélagiens *en fait ne* récitaient *pas* cette cinquième demande.

Saint Jérôme a composé son dialogue contre les Pélagiens en 415. Et à peine un an plus tard, les évêques du concile de Milève, et parmi eux saint Augustin, écrivent au pape Innocent Ier :

« ... Nova quippe hæresis (Pelagiana) tentat assurgere inimicorum gratiæ Christi, qui nobis etiam *Dominicam Orationem impiis disputationibus conantur auferre*. Cum enim Dominus docuerit, ut dicamus : *Dimitte nobis debita*... ; isti dicunt, posse hominem in hac vita... ad tantam perfectionem... pervenire, ut ei non sit jam necessarium dicere : *Dimitte nobis debita nostra*. Illud vero quod sequitur : *Ne nos inferas in tentationem*, non ita intelligendum [1] .. » Que les Pélagiens dès lors ne niassent pas la récitation en fait générale du *Pater* et par conséquent de la cinquième demande, comme Probst le crut, mais qu'ils combattissent par leurs « impies disputes » la nécessité de cette demande pour les justes, et qu'ainsi « ils cherchassent à éloigner de nous le *Pater* lui-même », c'est ce que confirme tout le contexte en même temps que les lettres immédiatement suivantes (177, 178, 179), où l'auteur revient souvent sur la cinquième demande. Dans la lettre 177, adressée de même à Innocent, on lit par exemple (P. L., *ib.*, 771) en se référant particulièrement au sacrifice expiatoire des prêtres de l'Ancien Testament : « Sicut ergo *nunc per orationis sacrificium* convincimur non esse sine peccato, ita et tunc per sacrificia victimarum animalium convincebantur sacerdotes sine peccato non esse, qui pro suis peccatis jubebantur offerre... (col. 772)... Nobis autem sufficit, quod nullus in Ecclesia Dei fidelium reperitur in quolibet provectu excellentiaque justitiæ, qui sibi audeat dicere non necessariam precationem orationis Dominicæ : *Dimitte nobis debita nostra*... » La comparaison

1. *Inter ep. S. Aug.*, CLXXVI. P. L., t. XXXIII, 763.

marquée ci-dessus, entre l' « orationis sacrificium » avec la demande : « Dimitte nobis... », et le « sacrificium pro peccatis suis... » de l'Ancien Testament n'est parfaite que s'il s'agit dans les deux cas de l'offrande d'un sacrifice expiatoire ou d'une prière expiatoire pendant le sacrifice. Si les évêques n'avaient pas voulu ici faire ressortir avant tout la cinquième demande du *Pater dans la messe*, ils auraient eu une comparaison plus serrée entre la prière expiatoire du Nouveau Testament et celle de l'Ancien en général. Il semble donc que l' « orationis sacrificium » soit une figure littéraire à la place d' « oratio et sacrificium », d'autant plus que sans cela le mot « sacrificium » serait pris dans un sens impropre. Mais en tout cas le passage suivant de saint Augustin *(ep.* 178, *Hilario*, scripta eodem tempore, scl. a. 416-147) montre très clairement que les Pélagiens alors aussi n'osaient pas omettre la cinquième demande, et bien moins encore tout le *Pater*, mais qu'ils dénaturaient simplement le sens des demandes et niaient la nécessité de cette prière. « « Hæc pestifera impietas », dit Augustin *(ib.*, col. 773), « contradicit etiam orat o-nibus nostris, *concedens quidem ut dicamus* : *Dimitte nobis...*, et *hoc ita concedens, ut asserat* hominem in hoc corpore... posse suis viribus ad tantam justitiam pervenire, *ut neque hoc sit illi necessarium : Dimitte nobis...* » Cette interprétation est confirmée aussi par Innocent Ier dans sa réponse au concile de Milève *(ep. Innoc. I, papæ*, 30, n. 3. P. L., t. XX, 590-1) : « Quid enim acerbius in Dominum fingere potuerunt, quam cum adjutoria divina cessarent, *causamque* quotidianæ precationis auferrent ? » Le même pape Innocent insiste dans la même affaire sur la « quotidiana gratia », le « quotidianum adjutorium », les « quotidiana remedia », et il écrit, évidemment en considération de la communion *liturgique des fidèles* d'avec les Pélagiens : « Nam nec *nostra communione* sunt digni, quam prædicando taliter polluerunt. Ipsi enim sua sponte... longius a vera religione refugerunt. Cum enim hoc totum in nostra professione consistat *quotidianisque precibus* nihil agamus, nisi quemadmodum Dei misericordiam consequamur ; quemadmodum ferre possumus ista jactantes ? » *(Ep.*, 29, n. 7)

Le passage suivant aussi de la lettre connue (XXV) d'Innocent Ier à Decentius, évêque de Gubbio, est, sous

un double rapport, soit celui de la conformité liturgique primitive, qu'il affirme, de toutes les Eglises (au moins de l'Occident) avec Rome, soit celui de la place assignée au baiser de paix dans la liturgie, d'une importance qu'il ne faut pas déprécier quand on traite de la présence du *Pater* dans la liturgie romaine d'alors.

Innocent Ier écrit (P. L., t. XX, 551-3) : « Si instituta ecclesiastica, *ut sunt a beatis Apostolis tradita*, integra vellent servare Domini sacerdotes, nulla diversitas... in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. » Après s'être plaint des abus provenant des déviations de cette tradition apostolique ordonnées arbitrairement dans les églises particulières, il dit expressément : « Quis enim nesciat aut non advertat id, quod *a Principe Apostolorum Petro Romanæ Ecclesiæ traditum est ac nunc usque custoditur*, ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde videatur accipere exemplum ? Præsertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interjacentes nullum instituisse Ecclesias, nisi eos, quos venerabilis Apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes... Oportet eos hoc sequi, quod Ecclesia Romana custodit... »

Réfléchissons ici qu'Innocent Ier et saint Jérôme appartenaient à une seule et même Eglise romaine. A Rome, celui-ci avait été baptisé par le pape Libère et il s'y était arrêté par deux fois un temps assez long. A l'étranger aussi, en Syrie, il passait pour *homo Romanus* ; lui-même se donne ce titre dans sa première lettre à Damase *(ep.* 15, éd. Vallarsi, *al.* 57). Quand donc saint Jérôme atteste que les Apôtres avaient, conformément à l'ordre du Christ, récité le *Pater*, et spécialement la quatrième demande, pendant le sacrifice de son Corps et de son Sang, afin de pouvoir recevoir dignement l'Eucharistie ; et quand Innocent Ier, contemporain et ami de Jérôme, déclare, comme évêque de Rome, que l'Eglise

romaine conserve jusque-là (usque nunc) la tradition laissée par les Apôtres, spécialement celle qui est relative à la célébration de la Messe, on ne peut nier que le *Pater* eût sa place dans la liturgie romaine d'alors comme prière préparatoire à la Communion.

Probst prétend que l'affirmation de saint Jérôme *(adv. Pel.*, III, 15*)* se rapporte bien aux Apôtres, mais que le saint Docteur, précisément en insistant sur le mot Apôtres (Christus Apostolos docuit...), indiquait en même temps que cet usage de réciter le *Pater* durant le sacrifice de la messe n'existait plus à cette époque (415) ; mais que jusqu'à l'extension du Pélagianisme en Occident, il avait reçu de nouveau à Rome « droit de cité ». Il y a pourtant une autre explication beaucoup plus directe de l'insistance mise sur le mot Apôtres pour faire ressortir l'ordre inviolable et jusque-là inviolé du Christ relativement au *Pater* dans la liturgie. Ainsi, de fait, Innocent Ier, dans la lettre ci-dessus, déjà le 19 mars 416 (P. L., t. XX, 561), insiste d'une manière très catégorique sur ce que « l'Eglise romaine conserve aujourd'hui encore ce que Pierre, le prince des Apôtres lui a livré. » Cette tradition se rapporte ici tout particulièrement à la célébration de la liturgie de la Messe. Car Innocent écrit en outre à Decentius :

« Sæpe dilectionem tuam ad Urbem venisse ac nobiscum in Ecclesia convenisse non dubium est, et quem morem vel in consecrandis mysteriis vel in ceteris arcanis teneat cognovisse. Quod sufficere ad informationem Ecclesiæ tuæ vel reformationem, si prædecessores tui minus aliquid aut aliter tenuerunt, satis certum haberemus, nisi de aliquibus consulendos nos esse duxisses. Quibus idcirco respondemus, non quod te aliqua ignorare credamus, sed ut majori auctoritate vel tuos instituas, vel si qui a Romanæ Ecclesiæ institutionibus errant, aut commoneas aut indicare non differas, ut scire valeamus, qui sint qui aut novitates inducunt aut alte-

rius Ecclesiæ quam Romanæ existimant consuetudinem esse servandam. »

De ces énergiques paroles il suit certainement, d'une part, qu'à Rome même on ne pensait pas alors introduire une innovation et qu'on se croyait, relativement à la liturgie de la Messe, d'accord avec la tradition apostolique ; d'autre part que l'on visait à combattre le plus possible les innovations qui s'étaient faites au cours des temps dans les liturgies occidentales. Viennent ensuite dans la même lettre ces mots : « *Pacem igitur asseris ante confecta Mysteria* [1] *quosdam populis imperare, vel sibi inter se sacerdotes tradere, et cum post omnia, quæ aperire non debeo, pax sit necessario indicenda,* per quam constet populum ad omnia, quæ *in mysteriis aguntur* atque in Ecclesia celebrantur, *præbuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur.* »

Quelle signification caractéristique peut bien avoir ici le « præbuisse consensum » ? Nous ne trouverons certainement aucune solution meilleure de cette question que de considérer également le *Pater* comme partie intégrante « de toutes ces solennités appartenant aux saints Mystères », et de voir à la fin, dans le baiser de paix, le consentement que l'on donne à ce qui vient d'être dit juste auparavant de la réparation des péchés et à la conciliation, dont on vient de faire protestation solen-

1. « Conficere mysteria » est l'expression technique pour la consécration. Cf. Ambr., *De myst.*, IX, 53 : Conficimus Corpus (Christi). Cyrilli Hieros. *Catech. mystag.*, V, 8, Μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν (perfecto spirituali sacrificio). Ainsi, après la consécration et avant les prières. Cf. aussi Chrysost, *in Eutrop.*, n. 5 : « Comment pouvez-vous après l'accomplissement de ce drame (sacrifice) toucher les mystères et réciter la prière avec la demande qui nous est imposée : Pardonnez-nous comme nous pardonnons ? » En outre saint Augustin, *Sermo CCXXVII* (P. L., t. XXXVIII, 1101) : Ecce ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem Dominicam... Post ipsam dicitur: Pax vobiscum, et osculantur se Christiani in osculo sancto... Ecce accipitur, comeditur, consumitur... » Cf. Cyprien, Grégoire de Tours, dans Mabillon *(De lit. Gallic.*, I, 4).

nelle, avec ceux qui nous ont offensés. Il ne suit pas encore de là, il est vrai, avec certitude, que le *Pater* avec sa cinquième demande précédait en effet *immédiatement* dans la liturgie romaine d'alors le baiser de paix attesté par Innocent Ier. Mais, de fait, nous trouvons non seulement à cette époque dans les Eglises africaine, milanaise et autres ces deux éléments en annexe au canon de la Messe, mais en outre saint Augustin fait ressortir le rapport, dont on vient de parler, qu'il y a entre le baiser de paix et la cinquième demande du *Pater* qui le précède. De l'analogie avec la liturgie africaine nous pouvons ainsi conclure, même pour la messe romaine d'alors, à la succession immédiate du *Pater* et de la *Pax* attestée en propres termes par Innocent Ier et fixée « post confecta mysteria ».

Trois déclarations de saints Pères de la même époque semblent en outre faire allusion à la formule liturgique d'introduction avant le *Pater*, de même teneur, selon toute apparence, en Italie et en Afrique. Chromatius écrit : « Quanta misericordia..., ut licenter (cf. μετὰ παρρησίας) Dominum ac Deum servi Patrem *dicere audeamus* [1] ! » Saint Augustin dit : « *Audemus quotidie dicere* : Adveniat regnum tuum [2] !... » Saint Jérôme écrit de même dans le Dialogue contre les Pélagiens (l. III, n. 15) : « Sic docuit Apostolos, ut quotidie in Corporis illius sacrificio *audeant loqui* : Pater noster... » Et qu'aussi saint Augustin ramène au précepte *divin* la récitation du *Pater* après la Consécration et avant la Communion, c'est ce que montre le texte suivant : « Propter ipsa peccata humana et tolerabilia et tanto crebriora, quanto minora, *constituit Deus in Ecclesia tempore misericordiæ prærogandæ* quotidianam medicinam, ut dicamus : Dimitte nobis debita... (*Matth.*, VI, 12), ut his verbis lota facie *ad altare accedamus* et his verbis lota facie *Corpore Christi et Sanguine communicemus* [3]. »

1. *Tract. XIV in Matth.* P. L., t. XX, 359.
2. *Sermo CX*, n. 5. P. L., t. XXXVIII, 641.
3. *Sermo* XVII, n. 5. P. L., t. XXXVIII, 127.

C'est donc une affirmation insoutenable que celle de Probst (1893, *Lit. des vierten Jhrdts*, p. 102), que le *Pater* n'avait reçu droit de cité dans l'Eglise romaine que dans la courte période de 415 à environ 420-428. Les arguments apportés montrent non seulement la fragilité de cette hypothèse, mais ils réfutent tout autant l'opinion d'après laquelle les Pélagiens auraient positivement omis le *Pater* à la messe. D'ailleurs — et ceci il ne faut pas le laisser échapper — on ne pourra jamais, du fait d'un *abus particulier*, qui n'est affirmé que pour plus tard et pour un court laps de temps, mais qui n'est pas prouvé, démontrer quelque chose contre la pratique légitime des origines. « Argumenta ex abusu particulari non valent contra legitimam consuetudinem generalem. » Par des semblants d'arguments de ce genre on pourrait représenter comme non primitif ou au moins comme douteux l'assistance à la messe le dimanche ou même la communion pascale.

D) *Fausse interprétation d'un texte d'Eusèbe, qui est plutôt un témoin pour l'usage du* Pater *dans la liturgie de la messe. Fausse conséquence tirée de la liturgie de saint Marc.*

Passons maintenant aux attestations d'Eusèbe de Césarée utilisées par Probst en faveur de sa thèse. Sa phrase « Eusèbe laisse la chose douteuse » *(Abendl. Messe*, p. 182) Probst l'appuie évidemment sur l'argumentation précédente *(Lit. des vierten Jhdts*, p. 101). Voici le passage en question du commentaire sur le psaume XXI, 25 (P. G., t. XXIII, 212) :

« Σφόδρα ἀκριβῶς τοῖς μὲν ἑαυτοῦ ἀδελφοῖς καὶ μαθηταῖς τὸ ὄνομα διηγεῖσθαι τὸ πατρικόν, ὡς ἂν χρείττοσι καὶ δυνατωτέροις, ἐπαγγέλλεται· ἐπὶ δὲ τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ καὶ τοῦ

πλήθους τοῦ λαοῦ οὐκέτι τὸ πατρικὸν ὄνομα παραδίδωσιν· οὐ γὰρ ἐχώρουν[1] οὗτοι. ὕμνον δὲ αὐτοὺς διδάσκει· ἔπειτα τῷ σπέρματι Ἰακὼβ προστάττει δοξάζειν αὐτόν... »

Probst croit pouvoir traduire ainsi le texte : « ... Le Christ par les mots : Narrabo nomen tuum fratribus meis, et in medio ecclesiæ laudabo te, ne promet qu'à ses frères et à ses disciples, comme aux meilleurs et aux plus capables, de raconter le nom du Père... Mais à son Eglise et à la foule du peuple il ne confie pas plus largement le nom du Père, car ils ne le comprennent pas, mais il leur enseigne un hymne. » A quoi le liturgiste attache l'interprétation suivante : « Si le Christ transmet au peuple, au lieu du nom de son Père, un hymne, et par cet hymne on ne peut comprendre qu'une prière liturgique (d'action de grâces), le nom du Père désigne *pareillement une telle prière*. Une prière, dans laquelle le nom de « Père » acquiert un rôle éminent, et que Jésus enseigna à ses disciples, c'est le *Pater*. Cette prière il ne l'abandonne pas à son Eglise et à la foule du peuple. Parmi la foule du peuple on pourrait penser d'abord aux Juifs d'alors qui entendaient le sermon de Jésus. Seulement, Eusèbe va plus loin. A ce peuple Jésus n'a confié aucun hymne et ce peuple n'appartenait pas à « son Eglise ». Puisque en général l'historien de l'Eglise, dans le Commentaire sur les psaumes, applique toujours des passages de l'Ancien Testament au service divin du Nouveau Testament, on rapportera les mots « à son Eglise et à la foule du peuple aux fidèles rassemblés pour le culte divin. » A l'appui de la dernière affirmation Probst cite un seul exemple, emprunté au commentaire sur le psaume LXXXI, 1, où il est dit déjà dans le titre : « Canticum Psalmi... ad respondendum », et où Eusèbe dit : « Symmaque explique le « pro Maheleth » par « per chorum » et désigne par là le *peuple du Christ* et le Chœur de l'Eglise qui chante dans l'Eglise et célèbre par des hymnes les saints Mystères... »

Il y aurait au préalable à remarquer que, dans le dernier texte, Eusèbe parle expressément de la « solennité de la mort de notre Rédempteur » et des « mystères »

1. Probst traduit cet imparfait par « comprennent », ce qui ne va pas bien.

du Nouveau Testament, qu'il faut célébrer par des *chants ecclésiastiques*. L'expression « dans l'Eglise » ne se trouve pas ici, mais elle se laisse sous-entendre dans le sens de « dans la maison de Dieu », ou « dans la communion de tous les membres de l'Eglise. » Plus haut (*Ps.* XXI, 25) ἐκκλησία n'a pas le même sens adéquatement, parce qu'elle est là en opposition avec « frères » et « disciples ». En outre, il n'y est nullement question de chants liturgiques formels de messe pour célébrer les saints mystères de la mort du Christ. Le sens figuré du texte du *Ps.* XXI, 25, visant les situations du Nouveau Testament, on peut l'accorder sans difficulté chez Eusèbe. Pourtant alors aussi il est tout simplement impossible de suivre Probst dans son interprétation quand on a sous les yeux le langage d'Eusèbe et les circonstances.

D'abord, l'interprétation donnée supposerait des conditions tout à fait anormales dans l'Eglise de Césarée.

Qu'on se figure un « peuple » de chrétiens baptisés qui ne savent encore rien du nom du Père céleste et du *Pater*. Il y a donc quelque chose d'absolument inconcevable chez les adultes dans l'universalité affirmée par Probst. De fait nous pouvons prouver jusqu'à l'époque la plus ancienne, que les néophytes adultes aussitôt après le baptême récitaient le *Pater*.

Il faut ensuite tenir compte de ce qu'Eusèbe, dans le Commentaire sur le *Ps.* XXI, 25, ne parle nulle part d'un chant liturgique du chœur, et qu'ici il met les concepts ἡ ἐκκλησία αὐτοῦ καὶ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ en opposition directe avec τοῖς ἑαυτοῦ ἀδελφοῖς καὶ μαθηταῖς.

On ne peut ainsi sous le mot ἡ ἐκκλησία signifier ici ni l'ensemble de l'Eglise du Nouveau Testament, ni la totalité de tous les simples fidèles. Car même à ceux-ci conviennent

les mots ἀδελφοὶ καὶ μαθηταὶ, en tant qu'ils visent à conserver la grâce baptismale.

Il y a pourtant là-dessous la supposition qu'il faut prendre l'expression ἡ ἐκκλησία καὶ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ dans son sens primitif : La réunion des « electi » (mais pas encore baptisés) et la foule du peuple (païen) », qui précisément alors réclamait en masse l'entrée dans l'Eglise, mais qui souvent, comme le grand Constantin, renvoyait le baptême jusqu'à un âge plus mûr ou jusqu'à la fin de la vie, et à qui par conséquent les saints Mystères et, dans le nombre, le *Pater* étaient cachés encore pendant le Catéchuménat comme choses mystérieuses et destinées seulement aux initiés.

Toutefois, relativement aux prières des psaumes qu'Eusèbe désigne ici en premier lieu par le mot ὕμνος, il n'y avait aucun motif de les tenir cachées aux catéchumènes. Il était au contraire à désirer que par ces prières plus générales de louange ou de pénitence ils se préparassent privément ou dans la messe des catéchumènes à recevoir dignement le saint Baptême. On ne pouvait permettre à ces catéchumènes de célébrer les saints Mystères.

Une telle supposition se justifie déjà *a priori* parce qu'elle a égard à tout le texte et à tout le contexte, qu'elle laisse aux mots ἀδελφοὶς καὶ μαθηταὶς leur sens plein, et aussi qu'elle précise le sens de l'expression ἡ ἐκκλησία καὶ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ d'une manière tout à fait naturelle, en connexion avec le langage des psaumes dans l'Ancien Testament et avec leur signification primitive dans le Nouveau Testament. Mais cette interprétation du verset du Psaume devient tout à fait indubitable, si nous comparons ce texte de l'historien de l'Eglise avec quelques autres textes tirés du même commentaire.

Sur le verset 2 du psaume IX (P. G., *ib.*, 132) Eusèbe remarque : « Le Christ promet, après l'action de grâces qu'il offrait pour notre Rédemption, de *nous* enseigner les merveilles du Père, pendant qu'il se réjouit dans la contemplation du Père. » Le mot « nous » n'est pas du tout restreint ici aux Apôtres et à quelques disciples particulièrement pieux, mais il embrasse toute la chrétienté. — Sur le psaume XXXI, 2 *(ib.*, 276), Eusèbe mentionne la profession de foi au Rédempteur et au Dieu de l'univers qu'il fallait prononcer au Baptême. Mais cela ne pouvait arriver sans faire mention du Père et de son Fils. — Sur le ps. LXXIII, 2 : « Mémor esto synagogæ tuæ, quam possedisti », Eusèbe explique son interprétation des concepts συναγωγή et ἐκκλησία. Il écrit (*ib.*, 853) : « c'est très justement qu'il (le Christ) mentionne la Synagogue et qu'il dit qu'elle a été la première possession de Dieu ; car ce n'est pas dès le commencement mais plus tard qu'il connut, après la suppression de la Synagogue, la réunion de tous les peuples (païens) qui en prit la place (τὴν... ἐξ ἁπάντων τῶν ἐθνῶν ὑποστᾶσαν ἐκκλησίαν). Cette réunion, il la mentionne par les mots : Au milieu de l'assemblée je vous louerai (Ps. XXI, 25)... » Le concept ἐκκλησία, il l'explique ensuite des peuples païens appelés au Christianisme. — D'une manière encore plus significative Eusèbe écrit, justement par rapport au *Pater*, sur le ps. LXXXV, 1 (*t. cit.* 1029) : « Il faut bien considérer que beaucoup d'autres psaumes aussi portent l'épigraphe : Prière (προσευχή, *oratio*) (oratio Davidis, oratio Moysis, oratio pauperis...). Mais puisque les Apôtres étaient supérieurs aux prières de l'Ancien Testament, ils s'approchèrent de lui (du Christ) et demandèrent qu'Il leur enseignât à prier. Il les instruit et leur transmet, à eux seulement et à leurs semblables (μόνοις αὐτοῖς καὶ τοῖς ὁμοίοις) une prière convenable. C'est pourquoi il leur dit : *Ainsi vous prierez : Notre Père, qui êtes aux Cieux, que votre nom soit sanctifié*, etc. Chacun, donc, doit s'examiner lui-même, si lui aussi est digne comme fils déjà effectif de Dieu (ὡς ἴδιοι υἱὸς θεοῦ γεγονώς) d'invoquer le Père au ciel et de dire : *Notre Père, qui êtes aux Cieux*, etc. Au cas où il ne le serait pas (εἰ μὴ τοσοῦτος εἴη), il doit viser à se choisir dans le livre des psaumes ou dans les prophètes une prière correspondant à son état d'âme. » Eusèbe demande

aussi l'état de grâce et donc le baptême comme condition pour réciter le *Pater* ; à ceux qui ne sont pas justes il n'accorde qu'une prière des psaumes ; et c'est ceci, non les chants liturgiques dits en commun à la messe, qu'il entend au passage, mal compris par Probst, du ps. XXI. — Eusèbe répète la même pensée dans le Commentaire sur le ps. LXXXVI (col. 1045) : « Oui, il (le Christ) a enseigné aussi à ses disciples la manière de prier et de demander le royaume du ciel, par les mots de la prière : *Que votre volonté soit faite, que votre règne arrive* [1] ».

Les écrits d'Eusèbe fournissent si peu un témoignage contre la présence du *Pater* à la messe, que nous retrouvons plutôt dans le commentaire sur le ps. CIV *(ib.*, 1297) des appels assez clairs à la préface liturgique des Orientaux avant le *Pater*.

Après que Eusèbe a expliqué le « Confitemini Domino » assez manifestement dans le sens de louange et d'action de grâces liturgiques et d'exomologèse, il continue : « Le verbe excite ainsi à offrir les hymnes d'action de grâce eucharistique et à raconter les bienfaits divins ; car le « invocate » (invoquez), Symmaque le traduit par « glorifiez » (prædicate). Mais un autre traducteur dit : « *Et invoquez son nom*, en quoi il indique quelque chose de grand. Si tu avoues (ἂν γὰρ ἐξομολογήσῃ), dit-il, et si tu abandonnes tes péchés, tu invoqueras son nom avec confiance et tu opéreras de grands biens (δυνήσῃ, μετὰ παῤῥησίας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καλέσας, μεγάλα ἐργάσασθαι ἀγαθά. Οὐ μάτην δὲ ἐξομολογεῖσθαι πρότερον, καὶ δεύτερον ἐπικαλεῖσθαι βούλεται· ἀλλ' ἵνα καθαροὶ διὰ τῆς ἐξαγορεύσεως γενόμενοι, ἐκ καθαροῦ ὀργάνου τὸν ὕμνον προσενέγκωμεν). » Que l'on compare avec cela, par exemple dans la liturgie de saint Jacques [2], la demande pour la purification du cœur, avec l'introduction au *Pater* qui la suit : « ...καὶ καταξίωσον ἡμᾶς... μετὰ παῤῥησίας ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ... τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαί σε τὸν ἐν τοῖς οὐρα-

1. Tertullien aussi *(De orat.)* cite et commente d'une manière mémorable la troisième demande du *Pater* avant la deuxième.
2. Assemani, *Codex liturg. V, Missale Hierosolymitanum*, p. 50-51.

νοὶς... » C'est exactement ainsi qu'est la *Præfatio orationis Dominicæ* aussi dans la liturgie de saint Marc [1]. Il y a de même (ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ... μετὰ παῤῥησίας...) dans la liturgie de saint Basile (Assemani, *Cod. lit.*, VII, 68), etc. Nous trouvons des traces de ce μετὰ παῤῥησίας... τολμᾶν dans le latin « audemus dicere » auquel font allusion déjà Chromatius, saint Jérôme et saint Augustin.

***

Probst dit (*Abendl. Messe*, 183) que « le *Pater* n'était pas une prière de sacrifice ; et bien que dans mainte liturgie il ouvre le *Memento* ou le ferme, il est pourtant regardé comme prière de demande et, à cause de la quatrième demande, comme prière préparatoire à la Communion (Hieron., *adv. Pel.*, l. III, n. 15). C'est pourquoi les liturgies de saint Jacques et de saint Marc, et, d'une manière plus marquée encore, les liturgies de saint Basile et de saint Chrysostome lui donnent place entre la... *Prosphonesis* du diacre et la prière de bénédiction de l'évêque. Mais parce que auparavant la première oraison aussi servait de prière préparatoire à la communion, par l'intercalation du *Pater* elle est devenue une prière préparatoire au *Pater.* »

La dernière et quelque peu audacieuse affirmation relativement à « l'intercalation » du *Pater* dans la liturgie, affirmation que nous avons réfutée comme étant sans fondement, Probst veut la corroborer encore par les paroles suivantes : « La liturgie de saint Marc ajoute à la demande d'éclairer et de sanctifier les âmes, « afin qu'elles reçoivent sans condamnation cette céleste et immortelle nourriture », simplement la phrase : « afin que nous disions, avec vos saints disciples et Apôtres la prière : Notre Père. On reconnaît par là en même temps, ainsi conclut Probst, que l'oraison domi-

1. Assemani, *Cod. lit.*, VII, *Missale Alex.*, p. 36-37.

nicale est dans les liturgies orientales une interpolation postérieure. »

Examinons un peu plus à fond cette preuve et nous nous convaincrons qu'elle prouve juste le contraire.

Déjà dans l'introduction ou l'exorde de cette oraison [1] on fait ressortir expressément son rapport avec l'oraison dominicale qui vient ensuite. On y dit en effet :

« Dieu de lumière, Père de la vie, Auteur de la grâce, fondateur de la science, vous qui donnez la sagesse, trésor de la sainteté, *précepteur des demandes pures*, bienfaiteur des âmes, vous qui, aux découragés qui ont confiance en vous, donnez ce que les Anges désirent voir ; vous qui nous conduisez des ténèbres à la lumière, qui de la mort nous avez donné la vie, qui nous avez gracieusement octroyé la liberté après la servitude ; vous qui avez dissipé les ténèbres des péchés par l'avènement de votre Fils unique ; illuminez maintenant aussi vous-même, ô Seigneur et Souverain, *par la venue de votre très saint Esprit, les yeux de notre esprit, afin que sans crainte de la réprobation nous recevions cette immortelle et céleste nourriture* ; et *sanctifiez-nous entièrement dans l'âme, le corps et l'esprit* ; afin que nous vous disions avec vos saints disciples et Apôtres cette prière : Notre Père... »

Cette prière forme en quelque sorte la transition, de la célébration des saints Mystères qui d'une manière vivante nous représentent et renouvellent les magnifiques bienfaits de la Rédemption, à la jouissance des fruits de cette Rédemption. Elle mentionne pour ce motif aussi spécialement la grâce et la liberté (des enfants de Dieu) reçue (au Baptême), qui nous accorde un double droit : 1° le droit de donner à Dieu le nom de Père et de lui présenter, comme enfants de Dieu, des demandes pures ; 2° le droit au Corps du Christ que les Anges désirent vivement voir. Il est toutefois *nécessaire*

1. Assemani, *Cod. lit.*, VII, 36.

pour cela que, illuminés par la grâce du Saint-Esprit, nous n'ayons conscience d'aucune faute grave (sans crainte de la réprobation) et il est infiniment désirable que nous soyons en outre *entièrement saints d'âme, de corps et d'esprit*, afin que, comme de parfaits enfants de Dieu, nous présentions au Père céleste *des demandes pures*, et entre autres celle par laquelle *nous demandons le pain céleste et immortel après lequel les Anges soupirent.* Ainsi règne dans toute la prière un très bel enchaînement de pensées ; et ce n'est qu'en ne faisant pas attention au caractère mystique du *Pater*, qui, par exemple dans la liturgie suivante de saint Grégoire [1] *(ib.*, 122), est expressément mis en évidence auprès du Baptême, que Probst a pu vouloir faire de cette prière une preuve de l' « interpolation tardive du *Pater* » dans la liturgie de la messe en général. Le *Pater* a-t-il dès l'origine occupé cette place dans la liturgie, c'est ce que je n'examine pas pour le moment.

E) *L'appel au IV^e concile de Tolède (can. X) est un argument* ex abusu *et déjà réfuté par le III^e concile de Tolède. Résultat par rapport aux arguments allégués par Probst.*

Il ne nous reste plus qu'une objection, que Probst *(Abendl. Messe*, p. 183) propose contre le caractère primitif du *Pater* dans la liturgie de la messe, spécialement dans la messe romaine : « Un synode espagnol postérieur blâme les prêtres qui ne le *(Pater)* récitent que le dimanche. »

1. Il y a entre autres « ... Par votre incompréhensible incarnation, vous nous avez préparé, dans le sacrement, le pain céleste, votre Corps... Sanctifiez-nous aussi, comme vous avez sanctifié ces saintes offrandes qui sont devant nous... Par votre grande miséricorde vous nous avez rendus dignes de devenir dans le Baptême vos fils et vos héritiers. Vous nous avez enseigné la prière mystérieuse dans laquelle nous devons prier votre Père sans tache. »

Comme le même auteur le développe plus loin *(ib.*, 388-389), il s'appuie ici sur le canon X du IVe concile national de Tolède (633) qui dit : « Nonnulli sacerdotes per Hispaniam reperiuntur, qui Dominicam orationem, quam Salvator docuit et præcepit, non quotidie, sed tantum die Dominica dicunt. » Il fonde d'abord la nécessité de la récitation quotidienne du *Pater* sur l'ordre du Christ et sur les nombreux textes des Pères. Viennent ensuite ces mots : « Quotidie hanc orationem effundere in conspectu Dei debemus. Quisquis ergo sacerdotum vel subjacentium clericorum hanc orationem Dominicam quotidie, aut in publico, aut in privato officio præterierit, propter superbiam judicatus, ordinis sui honore mulctetur. »

Probst soutient, contre Thomassin, que ce Canon devait se rapporter non seulement à l'Office, mais aussi à la Messe. Il se pourrait que la Messe aussi y soit comprise quoique cela ne paraisse pas sûr, 1° parce que le mot « Officium, » selon Probst, était pris dans une double hypothèse, une fois « in privato officio » et des clercs inférieurs, sans inclusion de la messe, l'autre fois « in publico officio » avec inclusion de la messe, et parce que 2° déjà Walafrid Strabon *(De rebus ecclesiasticis*, c. 2, P. L., t. CXIV, 941) explique très simplement la difficulté concernant la messe, de ce qu'alors, en Espagne, nombre de prêtres ne disaient la messe que le dimanche. Il écrit :

« Alii omni dominica vel omni Sabbato apud Orientem et *Hispanias* missas facientes, commemorationem passionis Dominicæ *omni septimana si facerent, sufficere credebant. Unde etiam orationem Dominicam*, quæ ab ipsis, ut credimus, Apostolis vel Apostolorum temporibus ante communicationem et panis fractionem dicebatur, quidam illo tantum tempore recitandam crediderunt, quo sacrificia celebrabant. Quia panem illum, qui in eadem oratione petitur, supersubstantialem intelligi, non quotidianum voluerunt. Et sic fiebat, ut qui semel per hebdomadam communicabant, semel etiam

orationem Dominicam recenserent. Cyprianus autem quotidie dicendam esse ostendit dicens... Item Hilarius... Augustinus... » Walafrid Strabon pense donc ici évidemment à notre canon, et que son interprétation relativement à la récitation du *Pater* une seule fois par semaine de la part de quelques prêtres espagnols ne soit pas tout dénuée de fondement, nous le confirmerons plus tard par un mot du pape Léon VII aux évêques des Gaules et de Germanie.

Mais, supposé même que ces divers prêtres espagnols, oublieux de leur devoir, n'eussent pas récité le *Pater* à la messe les jours ouvriers, selon le sens que quelques-uns donnent à ce texte : que suit-il *d'un abus de ce genre tout à fait isolé*, contre lequel, même dans l'hypothèse de Probst, les Pères du Concile se sont si énergiquement élevés ? Si cet abus a existé, il n'était pourtant *ni primitif, ni de longue durée et ni même général*. Or ces trois circonstances seraient nécessaires pour prouver que le *Pater* ne formait pas partie intégrante et primitive de la liturgie espagnole ou romaine de la messe. Combien son argument est fragile, Probst l'aurait pu juger aisément par l'ordonnance qu'il citait lui-même, deux pages auparavant (386), du IIIe concile de Tolède (589). On y lit :

« ... Sancta constituit Synodus, ut *per omnes ecclesias Hispaniæ vel Galliæciæ* secundum formam Orientalium ecclesiarum... symbolum fidei recitetur, ut *priusquam Dominica dicatur oratio*, voce clara a populo decantetur... »

On suppose donc ici que le *Pater* existe universellement dans la liturgie espagnole. L'abus constaté plus tard n'était donc pas primitif. Il n'était pas non plus général ni permanent. Le même IVe concile de Tolède, qui parle de cet abus, ordonne dans son canon XVIII :

« Quelques-uns prennent la sainte Communion aussitôt après le *Pater* et ne donnent qu'ensuite au peuple la bénédiction. A l'avenir on mélangera après le *Pater* le pain et le

calice, après quoi on bénira le peuple, et alors seulement on prendra le Sacrement du Corps et du Sang du Seigneur, le célébrant et les diacres devant l'autel, le clergé dans le chœur, et le peuple hors du chœur [1]. »

Drews est malheureusement engagé dans la même erreur que Probst, quand il écrit : « La récitation de l'oraison dominicale — dans la computation d'Isidore, la septième prière (donc dans la messe) — fut ordonnée d'une manière générale en 633 par le IVe concile de Tolède, c. X (Bruns, I, 225 sq.). » *(Realenzykl. f. prot. Th.*, t. XII, 712). Non, la récitation du *Pater* à la messe était depuis très longtemps ordonnée d'une manière générale et déjà supposée par le IIIe concile de Tolède.

Dans son parti-pris pour sa thèse postérieure de la prétendue « intercalation tardive du *Pater* » dans la liturgie de la messe, Probst n'a pas remarqué ici non plus le cercle vicieux dans lequel il s'est mu pour établir cette thèse. Il accumule de nouveau ici des interprétations insoutenables, et réfutées déjà ci-dessus, des dires des Pères. « Enfin », dit-il, « l'omission de l'Oraison dominicale n'était dans la messe ancienne apostolique ni en Orient, ni en Occident, si inouïe, qu'on doive dire pour ce motif que les mots en question du (Xe) canon (du IVe concile de Tolède) ne peuvent pas du tout se rapporter à la célébration de la messe. Saint Jérôme reproche aux Pélagiens venus d'Occident en Palestine de ne pas réciter le *Pater* à la messe. » — Non, mais le rude dialecticien Jérôme reproche à Pélage *(Dialog. contra Pelag.*, III, 14) : « De hoc superbiæ tumore et illa orandi prorumpit audacia, qua scribens ad viduam, quomodo sancti debeant orare pronuntias... » Il lui montre alors comment par sa prière orgueilleuse il ressemble au Pharisien de l'Evangile et même à l'orgueilleux esprit de ténèbres *(Is.*, XIV, 13-14) et comment, par conséquent, il se met en contradiction *avec de nombreux textes* de la Sainte Ecriture (n. 14), particuliè-

1. Hefele, *Histoire des Conciles* (trad. franç., t. III, p. 270. Cf. Hardouin, t. III, 584).

rement avec chacune des demandes du *Pater* (n. 15) qui, par l'application faite en conséquence des principes hérétiques de Pélage, devenaient superflues. *Nulle part* Jérôme ne dit que *même un seul* pélagien ait omis de fait de réciter le *Pater* à la messe. Si Probst trouve cela dans ce texte, il devait en conséquence aussi affirmer que les Pélagiens avaient contesté en général non seulement le *Pater* mais aussi les textes de l'Ecriture mentionnés dans le chapitre précédent (XIV). Mais saint Jérôme veut simplement montrer comment les Pélagiens, par leur doctrine erronée, en viennent en conséquence à nier la nécessité de la prière si rigoureusement réclamée par le Christ lui-même, et comment ils sont en contradiction avec eux-mêmes quand, d'une part, ils attribuent le pouvoir de se sauver à leurs propres forces et se tiennent pour entièrement saints et sans péché, mais que, d'autre part, en fait ils prient, comme saint Jérôme lui-même le raconte immédiatement auparavant (n. 14) : « Et post tantum tumorem *orantisque* jactantiam et confidentiam sanctitatis, quasi stultus stultis persuadere conaris, ut in extremo dicas : *Quibus tibi, ut mihi misereris preces fundo. Si sanctus es..., quomodo misericordiam deprecaris...* ? »

Le liturgiste de Breslau cite alors en outre le texte de saint Augustin, cette fois-ci avec traduction exacte, relativement au fait que presque toute l'Eglise termine le canon de la messe par le *Pater*, d'où, toutefois, comme nous l'avons vu plus haut, il suit seulement que quelques églises ne terminaient pas le Canon de la messe par le *Pater*, mais pas du tout que quelques églises n'aient pas en général récité le *Pater* entre la consécration et la communion. Le même liturgiste termine ensuite par cette conclusion ambigüe et qui n'est pas prouvée : « Il est donc très possible que l'oraison dominicale même n'ait pas été récitée tous les jours dans quelques églises espagnoles. Ici le décret a fait un changement. » — Assurément, là où en général on ne disait point de messe les jours ouvriers, le *Pater* n'était pas récité durant la messe. Mais là où l'on disait la messe tous les jours, là aussi *en général et régulièrement* chaque jour pendant sa célébration on récitait le *Pater* ; *le décret n'a produit en cela aucun changement*, mais si ce décret s'applique en général aussi à la messe, il ne fait que confirmer contre l'abus de quelques-uns (nonnullorum), la très ancienne ordonnance.

Probst ne peut donc pas citer un seul témoignage simplement vraisemblable en faveur de sa thèse de « l'intercalation tardive du *Pater* » dans quelque liturgie authentique et publiquè de la messe que ce soit. D'autre part, nous avons de notre côté non seulement les attestations très expresses de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand ainsi que des époques postérieures en faveur du caractère primitif du *Pater* dans la liturgie de la messe entre la consécration et la Communion, mais nous pouvons aussi, de fait, renvoyer à cette partie intégrante de toutes les liturgies complètes et publiques qui nous ont été conservées [1] et de même à une série presque ininterrompue de Pères latins et grecs qui nous prouvent, chacun pour leur temps, la présence du *Pater* entre le Canon de la messe et la Communion.

F) *Arguments patristiques en faveur de la présence du* Pater *dans les plus anciennes liturgies grecques.*

Pour les Eglises orientales, même selon les recherches patristiques de Probst, les écrits de saint Jean Chrysostome, de la période antiochienne et de la période constantinopolitaine, et, de plus, la cinquième catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem et les écrits de saint Grégoire de Nysse contiennent des attestations absolument indubitables relativement à l'existence, à leur époque, du *Pater* dans leurs liturgies respectives de la messe. Très claire est en effet l'attestation suivante de saint Chrysostome *(In Gen.* hom., XXVII, n. 8. P. G., t. LIII, 251) donnée par Probst *(Lit. des vierten Jhdts*, 197-198) :

1. Voir, Prince Max, *Prælectiones de liturgiis orient.*, I, 51, 53, (Herder, 1908).

« Si nous faisons cela (pardonner aux ennemis) nous pouvons aussi avec la conscience pure nous approcher de cette table sainte et vénérable, et prononcer avec sincérité les paroles unies à la prière. Les initiés comprennent ce que j'ai dit : (« ...δυνησόμεθα μετὰ καθαροῦ συνειδότος καὶ τῇ ἱερᾷ ταύτῃ καὶ φρικτῇ τραπέζῃ προσελθεῖν. καὶ τὰ ῥήματα ἐκεῖνα τὰ τῇ εὐχῇ συνεζευγμένα μετὰ παῤῥησίας φθέγξασθαι... »). Le contexte montre d'une manière indubitable que Chrysostome désigne la cinquième demande du *Pater*. Les expressions qu'il emploie ici sont en grande partie empruntées à la prière liturgique d'introduction au *Pater*. En outre, la remarque finale montre avec quelle circonspection on parlait alors encore du mystérieux contenu du *Pater*. Et ce fait explique pourquoi nous ne pouvons découvrir que quelques attestations sur la présence de cette prière dans les anciennes liturgies.

Probst mentionne encore une autre allusion de saint Chrysostome au *Pater* que, suivant le précepte du Christ, nous devons réciter parmi les prières comme la prière de la communauté et au nom de toute l'Eglise considérée comme une seule personne (ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας πάσης ὡς ἐξ ἑνὸς προσώπου) (*In Ps.* CXII, 1. P. G., t. LV, 300[1]).

Tout l'enchaînement des idées avant et après ce texte montre comment Chrysostome a en vue surtout le *Pater* parmi les prières collectives (de la messe). Toutefois Probst a traduit le texte par trop librement, car, de ses paroles il suivrait que Chrysostome, tout comme saint Jérôme, ramène expressément à un commandement du Christ la récitation du *Pater* dans la liturgie de la messe, ce qui paraît bien probable, mais ce que ce texte seul ne suffit pas rigoureusement à démontrer.

Le même Chrysostome atteste aussi la récitation du *Pater* à la messe d'alors dans la liturgie de Constan-

1. Nous trouvons une allusion ultérieure aux mots de la liturgie de la messe dans l'expression ἀσιγήτοις βοῶντα κραυγαῖς, par lesquels Pseudo-Chrysostome introduit le *Trisagion* dans l'explication de la première demande du *Pater* (*Homil. de ang. porta et in orat. Dom.*, n. 3-5. P. G., t. LI, 44-48).

tinople. Dans la péroraison de son discours pour Eutrope (n. 5), il s'écrie :

« Πῶς δὲ τοῦ θεάτρου τούτου λυθέντος (après l'accomplissement de ce drame de la consécration liturgique) ὑμεῖς μυστηρίων ἅψεσθε, καὶ τὴν εὐχὴν ἐρεῖτε ἐκείνην, δι' ἧς κελευόμεθα λέγειν· Ἄφες ἡμῖν, καθὼς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, τὸν ὑμῶν ὀφειλέτην ἀπαιτοῦντες δίκην; » Ici, il est vrai, « l'attouchement des mystères », est mentionné avant la cinquième demande du *Pater* ; mais cela arrive par rapport à la pensée principale que saint Chrysostome a ici en vue : La communion n'est permise qu'à ceux qui pardonnent auparavant du fond du cœur (P. G., t. LII, 396).

Ce que Probst *(Lit. des vierten Jhdts*, 221, cf. 198) pourrait conclure touchant l'origine de la double doxologie à la fin du *Pater* dans cette liturgie ainsi que dans celle d'Antioche, sur la prétendue insertion postérieure du *Pater* dans la liturgie, il ne fait que l'embrouiller dans des contradictions et il montre en ce point son parti-pris. Après avoir, p. 198, mentionné la doxologie grecque à la fin du *Pater* dans la liturgie, selon le pseudo-Chrysostome *(De ang. porta*, n. 5), et avoir en même temps indiqué la même formule dans le codex de la Sainte Ecriture selon la XIXe homélie *in Matth.*, il écrit : « *Mais cela n'exclut pas que* ce fût en même temps la formule finale de l'action de grâces. Au contraire, selon notre opinion, elle vint par cette voie dans le texte de la Sainte Ecriture, parce que, *formule de conclusion du Canon* à l'origine, *elle fut regardée par un scribe ignorant comme partie intégrante de la prière enseignée par le Seigneur et ajoutée au texte des évangiles...* » Et pourtant, selon Probst, « maintes Eglises doivent avoir reçu tardivement le *Pater.* » Au lieu d'une preuve nous n'avons ici qu'un cercle vicieux que la restriction « mainte » ne rompt pas. Constatons, en outre, déjà dans la Didachè (VIII, 2) l'emploi de cette doxologie liturgique à la fin du *Pater*.

***

Saint Grégoire de Nysse, dans son deuxième discours sur le *Pater* (P. G., t. XLIV, 1137-1139), distingue la εὐχή, *votum* = demande avec promesse, de la προσευχή ou demande (*oratio*) faite en vertu d'une promesse déjà accomplie, c'est-à-dire en vertu de l'offrande présentée, qu'il met sur la même ligne que ἐσομένη ἐν παῤῥησίᾳ ἔντευξις = *postulatio*, quand il écrit : « Εὐχή, c'est la promesse d'une chose, que, dans un pieux sentiment, on présente comme offrande ; προσευχή est une demande de biens que l'on adresse à Dieu avec instance (μετὰ ἱκετηρίας). Puisque nous avons besoin de loyauté (Ἐπεὶ οὖν παῤῥησίας ἡμῖν χρεία) quand nous nous approchons de Dieu et que nous offrons nos prières afin d'obtenir les grâces de salut, il faut nécessairement que la promesse précède, afin que, après l'accomplissement de notre engagement, nous prenions le courage de demander à Dieu ce qui est à Lui... Le Logos nous enseigne ainsi (par son Ὅταν προσεύχησθε) à ne rien demander à Dieu avant de lui avoir offert quelque chose d'agréable comme présent. Il faut donc d'abord promettre (εὔξασθαι), ensuite demander (προσεύξασθαι) ; comme si on disait qu'il faut que l'ensemencement ait lieu avant la cueillette des fruits. Ainsi faut-il maintenant que nous répandions la semence de la promesse, pour cueillir ensuite les fruits qui sont venus de la semence, et par la προσευχή nous obtenons en retour des cadeaux. L'ἔντευξις (*postulatio*) n'arriverait pas loyalement (ὡς οὖν οὐκ ἐσομένης ἐν παῤῥησίᾳ τῆς ἐντεύξεως) si on n'entre pas avec l'εὐχή et les offrandes envoyées d'avance ; il faut donc nécessairement que l'εὐχή précède la προσευχή. Comme si c'était déjà arrivé le Seigneur le dit aux disciples : Quand vous priez (ὅταν προσεύχησθε), dites ainsi : Notre Père qui êtes aux cieux... »

Ici nous avons une allusion évidente au *Pater*, qui, dans la liturgie, suit l'offertoire et le canon. Comment saint Grégoire comprend le ἐν παῤῥησίᾳ emprunté à la prière d'introduction au *Pater* avec relation particulière à l'apostrophe « Notre Père », il l'explique bientôt :

« Qui me donnera des ailes comme à la colombe?... Ainsi parlerai-je moi aussi, osant le même mot (τολμήσας τὴν ἴσην φωνήν) ...afin qu'avec la sublimité de ces magnifiques paroles je puisse en esprit prendre mon vol ;... que loin, surtout, de ce qui change et de ce qui est changé, de mon côté aussi, dans un état d'âme immuable, je me rende enclin et familier (οἰκειώσασθαι) par ma foi ce qui est immuable et ce qui ne change pas, et qu'alors avec l'appel le plus confiant (τῇ οἰκειοτάτῃ προσηγορίᾳ) je l'invoque (ἐπικαλέσασθαι) et je dise : Père ! Car quelle âme doit avoir celui qui dit cela ! Quelle loyauté ! Quelle conscience ! (οἵας γὰρ τῷ λέγοντι χρεία ψυχῆς, ὅσης τῆς παῤῥησίας, οἵας τῆς συνειδήσεως) !... »

Là où nous trouvons de semblables expressions, nous pouvons aussi présumer chez les autres écrivains ecclésiastiques, comme Eusèbe, Origène, Clément d'Alexandrie et Clément de Rome, que là se trouvent des réminiscences de l'ancienne liturgie de la messe qui introduisait ainsi le *Pater*, comme cela est confirmé par les liturgies publiques encore existantes. Le παῤῥησία (πᾶν, ῥῆσις), sur lequel on insiste si fortement, signifie ici non seulement « confiance », mais de plus la « liberté des enfants de Dieu » qui doivent employer, à l'égard de Dieu le Seigneur, même le nom de « Père ».

Probst conclut du témoignage ci-dessus de saint Grégoire de Nysse, que son frère aussi, Basile le Grand, dans la liturgie cappadocienne de la messe récitait le *Pater*. Ceci est du reste clairement attesté par saint Basile lui-même dans son homélie sur le psaume XXVIII (P. G., t. XXIX, 281).

A propos des mots : Afferte Domino, *filii Dei*, afferte Domino filios arietum (v. 1 [1]), il écrit : Καὶ ἐπείπερ οὐ παντὸς δῶρον εὐπρόσδεκτον (acceptum) τῷ Θεῷ, ἀλλὰ τοῦ ἀπὸ

1. Ce verset du psaume se trouve dans un *Ordo communis liturgiæ secundum ritum Syrorum Jacobitarum* (Renaudot, *Lit. Or.*, II, 27).

καρδίας προσάγοντος καθαρᾶς,... διόπερ ὁ ψαλμὸς πρότερον ἡμᾶς βούλεται υἱοὺς εἶναι Θεοῦ, εἶτα τότε ἁπαντᾶν (accedere) ἐπὶ τὸ προσκομίζειν τὰ δῶρα τῷ Θεῷ, καὶ ταῦτα οὐ τὰ τυχόντα (nec quælibet), ἀλλ' οἷα αὐτὸς διετάξατο. Πρότερον εἰπὲ· Πάτερ, εἶτα αἴτησον τὰ ἑφεξῆς... Δι' ἁγιασμοῦ ἐστιν ἡμῖν ἡ πρὸς τὸν ἅγιον οἰκειότις (necessitudo, familiaritas, cf. à ce sujet le texte ci-dessus de Grégoire de Nysse). Εἰ βούλει ἀεὶ υἱὸς τοῦ ἁγίου εἶναι, ἁγιασμὸς σε υἱοθετείτω... » Tout le psaume traite de la glorification de Dieu par des offrandes, et Basile lui-même y explique l'offrande au sens figuré aussi de l'offrande de louange du service divin liturgique. « Apportez au Seigneur, non pas n'importe qui, ni même le fils de n'importe qui, mais vous, fils de Dieu. Il cherchera des dons considérables ; aussi se choisit-il les grands comme offrants. Afin, en effet, de ne pas abattre tes pensées sur la terre et de ne pas te donner l'occasion de rechercher un bélier privé de raison, cet animal à quatre pattes et qui bêle, comme si tu espérais par cette offrande apaiser Dieu, pour ce motif il dit : Apportez au Seigneur, vous, fils de Dieu... » Le « filios arietum » il l'explique par les mots suivants : Afferte Domino gloriam et honorem (v. 2), ce qui est complété par ceci : Adorate Dominum in aula sancta ejus (v. 3). « Mais l'adoration », dit en outre Basile, « n'est pas celle qui est rendue hors de l'Eglise, c'est celle qui est rendue dans le parvis de Dieu lui-même. N'imaginez pas », dit-il, « des parvis et des assemblées privées (συναγωγάς). Le saint parvis de Dieu est un... » Basile pense ici d'abord à l'Eglise comme communauté des fidèles, mais c'est le service divin liturgique public qui est ici compris surtout dans l'adoration.

De même que saint Chrysostome, saint Grégoire de Nysse et saint Basile, dans la seconde moitié du IVe siècle, attestent que le *Pater* était partie intégrante de la liturgie de la messe à Constantinople, à Antioche, en Syrie, à Césarée et à Nysse en Cappadoce, et même, indirectement, pour toute la province ecclésiastique du Pont qui relevait de saint Basile ; nous avons pour les Eglises de Jérusalem et de Césarée de Palestine, dès le milieu et

le commencement de ce même siècle, la claire explication mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem (347-348), et, auparavant encore, l'explication mentionnée ci-dessus de l'historien Eusèbe. Nulle part ces Pères ne mentionnent quoi que ce soit d'une « intercalation postérieure » du *Pater* dans la liturgie de la messe. Au contraire, Chrysostome semble, comme saint Jérôme, faire remonter à un ordre du Christ la récitation « de la prière collective... le *Pater* dans les prières ». Ce que l'on a dit suffit déjà à montrer comment l'hypothèse, d'après laquelle Probst veut voir absolument le type primitif de toutes les anciennes liturgies dans la liturgie pseudo-clémentine, est absolument insoutenable, et comment il faut enfin se débarrasser du faux axiome : Ce qui ne se trouve pas dans la liturgie pseudo-clémentine ne faisait pas en général partie intégrante de la messe primitive.

Nous pouvons toutefois citer encore d'autres attestations plausibles des trois premiers siècles pour l'Orient, et deux attestations latines sûres, de Tertullien et de Cyprien, pour démontrer l'existence du *Pater* dans l'ancienne liturgie de la messe.

Dans son écrit Περὶ εὐχῆς (P. G., t. XI, 460 sq.), Origène explique, immédiatement avant l'explication de chacune des parties du *Pater*, I *Tim.* II, 1, et ce texte un grand nombre de Pères grecs et latins l'appliquent expressément aux diverses parties de la liturgie de la messe. « A mon avis », dit Origène, « la δέησις c'est la prière instante que celui qui manque d'une chose adresse pour l'obtenir ; la προσευχὴ est la prière de la glorification faite au sens le plus élevé, faite en vue des plus grands biens ; l'ἔντευξις (postulatio) est la demande d'un bien adressée à Dieu avec grande confiance (παῤῥησίαν τινὰ πλείονα ἔχοντος)... » Relativement à cette troisième sorte de prière, Origène dit en outre (col. 464) : « Nous avons (un exemple) de cette troisième sorte de prière dans l'Apôtre qui très convenablement nous attribue la prière (προσευχὴν), mais il attribue l'interces-

sion (τὴν ἔντευξιν, postulationem) au Saint-Esprit comme plus puissant et plus loyal que celui pour qu'il intercède. « Car », dit-il, « ce qu'il nous convient de demander, (προσευξώμεθα), nous ne le savons pas ; mais l'Esprit lui-même demande pour nous à Dieu avec des gémissements indicibles (ὑπερεντυγχάνει τῷ Θεῷ). Mais celui qui sonde les cœurs connaît quelle est la pensée de l'Esprit (τί τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος), parce que c'est selon Dieu qu'il intercède pour les saints (ὅτι κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων). Car l'Esprit demande pour nous, et nous demandons... ». Origène apporte alors encore d'autres exemples d'une ἔντευξις, la demande de Josué pour arrêter le soleil, et la demande de Samson de mourir avec les étrangers. A la lumière du texte de saint Paul, *Rom.*, VIII, 26-27, que l'on vient de citer, nous concevons encore mieux pourquoi, par exemple, la prière ci-dessus mentionnée d'introduction au *Pater*, tirée de la liturgie de saint Marc (p. 311), demande de nouveau la venue et l'illumination du Saint-Esprit afin que, comme enfants de Dieu, c'est-à-dire avec l'esprit qui convient aux enfants, par lequel nous crions Abba, Père, nous puissions sans crainte de condamnation, avec le cœur pur et avec confiance, dire l'oraison dominicale.

Origène discute aussitôt la question, pourquoi dans l'oraison dominicale nous invoquons le Père et non le Fils, et pourquoi nous devons prier le Père au nom du Fils, et il remarque enfin (col. 468, n. 15) : « Apprenez donc quel grand présent vous avez reçu de mon Père, car vous avez conservé l'esprit des enfants, par lequel vous êtes nommés enfants de Dieu et mes frères. Car vous avez lu ce que par la bouche de David j'ai dit au Père par rapport à vous : « Je raconterai votre nom à mes frères ; au milieu de l'assemblée je vous louerai (ps. XXI). »

Tout à la fin de l'explication du *Pater*, Origène vient à parler de la division de la prière. Il distingue 1° les glorifications (δοξολογίας) de Dieu par le Fils et le Saint-Esprit, 2° les actions de grâces générales et particulières (εὐχαριστίας), 3° l'accusation de soi-même et la demande du pardon des péchés (ἐξομολόγησιν), 4° la demande des biens grands et célestes, qu'il faut terminer par la doxologie par le Christ dans le Saint-Esprit (Μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπου-

ρανίων αἴτησιν. ἰδίων τε καὶ καθολικῶν, καὶ περὶ οἰκείων καὶ φιλτάτων...) Il est ici très difficile de méconnaître qu'on indique la série des pièces liturgiques.

Plus loin, en expliquant la cinquième demande (n. 28, col. 528), Origène parle aussi, et d'une manière rigoriste, du double pouvoir des prêtres de remettre les péchés et d'offrir le sacrifice expiatoire pour les péchés, et il s'emporte contre ces prêtres qui, soi-disant, « usurpent des pleins pouvoirs excessifs et se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, comme si les péchés mortels étaient remis aussi par leur propre prière à ceux qui ont osé cela (ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν... λυομένης... καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας) ». En annexe Origène mentionne l'exemple de Job qui, pour les péchés de pensée que ses fils pouvaient avoir commis, offrait le sacrifice, c'est-à-dire pour les péchés qui ne sont même pas venus jusqu'aux lèvres.

Cette mention simultanée de la prière expiatoire et du sacrifice expiatoire à propos de la cinquième demande ; en outre les motifs soulignés précédemment de la παῤῥησία dans la prière que nous faisons comme enfants de Dieu dans le Saint Esprit ; puis, la division, qui se rattache bien à la liturgie, des diverses sortes de prière, en glorifications, actions de grâce, exomologèse et prière généreuse avec action de grâce finale ; tout cela, réuni dans un commentaire sur le *Pater*, rend la présence du *Pater* dans la liturgie alexandrine du IIIe siècle si vraisemblable, qu'on ne peut plus soutenir comme thèse l'opinion opposée sans apporter des preuves plus fortes que celles données jusqu'ici par Probst.

***

A propos de l'utilisation du texte (*Rom.*, VIII, 26-27) dans l'explication du *Pater* par *Origène*, mentionnons ici aussi le passage suivant du VIIe livre des Stromates de

Clément d'Alexandrie. Vers la fin du chapitre VII, qui a pour titre : Quali oratione utatur Gnosticus verus et quomodo a Deo exaudiatur, on lit (P. G., t. IX, 469) :

Celui donc qui fréquente avec Dieu doit garder son âme pure et sans tache et spécialement se perfectionner tout entier ; sinon, qu'il aille au moins jusqu'à la science et la désire, mais qu'il demeure tout loin des œuvres de l'iniquité. Il faut donc aussi qu'il fasse toutes les prières d'une manière convenable et avec des gens convenables » Ἀλλὰ καὶ τὰς εὐχὰς ἁπάσας ἐπιεικῶς ἅμα καὶ μετ' ἐπιεικῶν ποιεῖσθαι πρέπον ἐστίν). Car il est dangereux de contresigner les fautes des autres (d'y participer par sa présence). C'est pourquoi le Gnostique priera aussi avec ceux qui ne sont arrivés que récemment à la foi[1] là où il peut traiter avec eux convenablement ; sa vie entière est une fête sainte. Ainsi par exemple elle (cette vie) a ses sacrifices, ses prières et ses glorifications, et les lectures de l'Ecriture avant le repas, les psaumes et les hymnes pendant le repas et avant le coucher, et des prières encore pendant la nuit. Par ces (prières) elle s'unit aux chœurs saints (τῷ θείῳ χορῷ) par un souvenir constant, elle s'enrôle constamment dans une contemplation qu'elle doit prendre à cœur. Quoi donc ? Ne connaît-il pas l'autre sacrifice, l'envoi d'enseignements doctrinaux et de ressources aux indigents ? Très certainement. *Mais il se sert de la prière vocale comme d'une prière non verbeuse*[2], *car il a appris aussi (cela) du Seigneur, ce qu'on doit demander.* (Ἀλλὰ τῇ διὰ στόματος εὐχῇ οὐ πολυλόγῳ χρῆται, παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ ἃ χρὴ αἰτεῖσθαι μαθών). Il prie ainsi en tout lieu, mais il ne prie pas publiquement et avec ostentation devant la foule ; mais soit en promenade, et en conversation, et au repos, et à la lecture, et dans ses œuvres accomplies conformément à la raison, il prie de toute manière. Même

1. Καὶ συνεύξεται τοῖς καινότερον πεπιστευκόσι... A mon avis, on a ici en vue les catéchumènes qu'il ne fallait pas, avant le baptême, initier aux prières mystérieuses du *Pater* et de la liturgie. On a ici un témoignage sûr pour la discipline de l'arcane. En outre tout le contexte montre comment aujourd'hui on présente à tort Clément d'Alexandrie comme étant contre la participation au culte divin public.

2. C. *Matth.*, VI, 7.

lorsque dans la chambre [1] de son âme il se contente de méditer et quand avec des gémissements [2] indicibles il invoque le Père [3] (ἀλαλήτοις στεναγμοῖς ἐπικαλέσηται τὸν Πατέρα) il est présent là où il parle (prie) encore... »

Attendu que Clément parle ici de toute sorte de prières, collectives et privées, de prières de ceux qui sont bons et de débutants, de prière vocale et de prière mentale, et que, pour caractériser aussi bien la prière vocale que celle purement mentale, il se sert des mots par lesquels le Sauveur dans saint Matthieu introduit le *Pater*, il ne peut plus y avoir aucun doute que parmi les prières vocales le docteur alexandrin avait surtout en vue le *Pater* ; et puisqu'il mentionne les prières liturgiques collectives, aussi bien celles récitées avec les catéchumènes que celles récitées avec ceux qui sont arrivés au même degré de gnose (μετ' ἐπιστικῶν), et qu'en outre il fait ressortir la conscience pure [4] de celui qui prie, c'est-à-dire de celui qui invoque le nom du Père ; ici également, en présence de la discipline de l'arcane expressément soulignée [5], nous devons voir, non sans vraisemblance, une allusion à la présence du *Pater* dans l'Eglise d'Alexandrie au IIe siècle. Car les mots de notre Clément sur la prière vocale valent aussi bien pour la prière publique et liturgique que pour la prière privée, et ici

1. ἐν αὐτῷ τῷ ταμείῳ τῆς ψυχῆς. Cf. Matth., VI, 6 ; εἴσελθε εἰς τὸ ταμιεῖόν σου.

2. Cf. *Rom.*, VIII, 26.

3. Cf. *Matth.*, VI, 6, Πρόσευξαι τῷ Πατρί σου.

4. Εὐσυνειδήτως τὰ παρ' ἑαυτὸν πάντα ἐκπεπληρωκότι... Διὸ καὶ ἄχραντον τὴν ψυχὴν ἔχειν χρὴ καὶ ἀμίαντον εἰλικρινῶς τὸν προσομιλοῦντα τῷ Θεῷ (P. G., t. IX, 469).

5. Funk lui-même veut au besoin voir l'influence de la discipline de l'arcane déjà dans saint Justin. Voir *Kircheng. Abhdlgen*, III (1907), p. 56-57. On ira encore volontiers plus loin et on reconnaîtra que l'opinion antérieure selon laquelle on peut constater la discipline de l'arcane dès le premier siècle déjà dans Clément de Rome, etc. est l'opinion exacte. Il est vrai qu'on s'est souvent exprimé très librement sur les saints mystères, mais ce fut aussi à l'apogée de la discipline de l'arcane, là où le but et les destinataires des écrits en question le requéraient.

par les expressions « εὐχῇ οὐ πολυλόγῳ » et « παρὰ τοῦ Κυρίου καὶ ἃ χρὴ αἰτεῖσθαι μαθεῖν » on désigne, à ne pas s'y tromper, l'oraison dominicale.

Quant à saint Justin, il n'apporte, en général, ni le texte ni le titre des diverses prières liturgiques ; pourtant, nous devons, parmi les « prières collectives » qu'il déclare liturgiques, penser en première ligne au *Pater* ; et cela d'autant plus que même la *Didachè* mentionne expressément le texte du *Pater* avec la doxologie liturgique, après la description du Baptême, et avant la citation des deux prières eucharistiques. Les mots qui précèdent la description du service divin dominical : προεξομολογησάμενοι τὰ ἁμαρτήματα ὑμῶν, disent évidemment qu'alors déjà on récitait auparavant d'autres prières et en particulier des prières d'expiation, et si Tertullien donne deux fois le nom d'ἐξομολόγησις à la cinquième demande du *Pater*, on peut dans la *Didachè* aussi compter avec plus de vraisemblance que le *Pater* est compris, sous le mot προεξομολογησάμενοι, parmi les pièces intégrantes de la messe primitive. Cela est confirmé par les attestations postérieures et précises de saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, etc. Il nous manque, il est vrai, des attestations plus circonstanciées, *immédiates* et précises sur la place qu'avait le *Pater* parmi les prières de la liturgie primitive.

De la lettre de saint Ignace aux Philadelphiens dégageons le passage suivant : (X, 1) « ...εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοὺς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένοις καὶ δοξάσαι τὸ ὄνομα. » Ignace veut qu'on envoie à Antioche un diacre, qui, en union avec ceux qui ont été délivrés de la persécution, dise à Dieu son joyeux merci et célèbre son nom, comme d'autres Eglises aussi ont envoyé dans ce même dessein des évêques, des prêtres et des diacres. Que l'on compare aussi *Eph.*, IV, 2-5, 3, où il est évidemment question de la célébration eucharistique du « nom du Père par le Fils », sans laquelle on « est privé du

pain de Dieu ». Ces attestations ne forcent pas la conviction, mais enfin elles conviennent très bien à la récitation du *Pater* dans la liturgie.

***

Même dans la partie liturgique de la première lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens on pourra reconnaître quelques traces, bien qu'un peu confuses, de la présence du *Pater* dans la liturgie primitive.

Le dernier (64) chapitre contient ceci : « Que le Dieu qui voit tout, le souverain de tous les esprits et le Maître de toute chair, qui s'est choisi le Seigneur Jésus-Christ et nous par lui pour être son peuple particulier (εἰς λαὸν περιούσιον) accorde à chacune des âmes qui ont *invoqué* son nom glorieux et *saint* (ὅφη πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένῃ τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αυτοῦ) la foi, la crainte, la paix, la patience, l'égalité d'âme, la continence, la chasteté, la pureté, et qu'elles soient agréables à votre nom par le Grand-Prêtre et notre patron Jésus-Christ, par qui lui soit gloire, souveraineté, puissance et honneur, maintenant et dans tous les siècles des siècles. Amen. Comparons, après Probst (*Abendl. Messe*, 6), ces paroles avec les paroles liturgiques citées ainsi par Marius Victorinus Afer : « Hinc (c'est-à-dire eu égard à *Tit.*, II, 14 : « ἵνα... καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων) oratio oblationis intellectu eodem precatur eum : Σῶσον περιούσιον λαόν, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων[1] »). Avec Probst, je conclus ici de ce parallèle à propos de λαὸν περιούσιον, que les mots ci-dessus de saint Clément ont été pris en grande partie à la liturgie primitive[2]. Les derniers mots se terminent dans une glorification

1. *Adv. Arium*, l. II, c. 8 (P. G., t. VIII, 1094). Voir aussi *Liturg. S. Gregorii Alex.* or. alia fractionis (Renaudot, I, 108) : Ποίησον ἡμᾶς λαὸν περιούσιον.

2. Probst. *(loc. cit.* 6) cite le passage suivant analogue des *Const. Apost.*, l, VIII, c. 13, 10 : « Père de votre Fils, notre Rédempteur, jetez les yeux sur nous et sur ce troupeau qui est le vôtre et que par votre Fils vous avez choisi pour la gloire de votre nom, et sanctifiez notre corps et notre âme... » (Avant le *Sancta sanctis.)*

liturgique formelle. Le « ἐπικεκλημένη τὸ... ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ » me semble devoir être compris comme une allusion à l'apostrophe du *Pater* dans la liturgie, et d'autant plus qu'ici aussi le Christ est présenté comme grand-prêtre et que les mots εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ signifient une propriété caractéristique des enfants de Dieu qui donnent à Dieu le nom de Père. Que l'on compare avec ceci, par exemple, l'embolisme après le *Pater* dans la liturgie de saint Jacques [1] : « Sauvez-nous du mauvais et de ses œuvres, de toutes ses attaques et de ses pièges, par votre saint nom qui fut invoqué sur notre bassesse (διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, τὸ ἐπικληθὲν ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ταπείνωσιν).

Mais il semble qu'il y a dans la lettre de saint Clément encore d'autres allusions au *Pater*. Vers la fin de la première partie, la partie générale et didactique de sa lettre (c. 29 sq.), Clément avait inculqué aux Corinthiens la double vérité, de la grandeur du bienfait de la Rédemption qui nous fut accordé à nous qui sommes l'héritage de Dieu, et de la gratuité de ces bienfaits, qui doivent nous pousser d'une part à une humble soumission, et de l'autre à une collaboration empressée aux grâces reçues (29). Approchons-nous donc de lui dans la sainteté de notre âme, en élevant vers lui nos mains pures et sans souillure [2], en aimant *notre* père bon et miséricordieux qui a fait de nous sa part choisie (ἐκλογῆς μέρος)... (30). Car nous sommes maintenant une portion sainte (ἁγία μέρις), accomplissons toutes les œuvres de la sainteté (τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα..., (30, 3), unissons-nous à ceux à qui est donnée la grâce de Dieu (οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ Θεοῦ δέδοται). Soyons d'accord... Notre louange se fonde sur Dieu et non sur notre propre moi... (31). Unissons-nous ainsi à sa bénédiction et voyons quelles en sont les voies (ici Clément emploie le même mot κολληθῶμεν τῇ εὐλογίᾳ αὐτοῦ et, par « la voie de la bénédiction », renvoie aux médiateurs [hiérarchiques] de l'εὐλογία, comme ci-dessus 30, 3, ceux à qui nous sommes liés par une humble soumission)... (32). Si quelqu'un examine cela en détail (c'est-

1. Assemani, *Cod. lit.*, V, 51.

2. Nous avons ici déjà une allusion à l'office liturgique dans lequel nous sont communiqués surtout les grands bienfaits de la Rédemption, qui, d'abord mentionnés indirectement, sont ensuite (c. 40 sq.) mis au premier plan pour agir sur les Corinthiens en vue de mettre fin à la révolte.

à-dire la voie de la médiation bénie par la foi, la confiance, l'humilité), il connaîtra la grandeur des grâces données par lui (Dieu) à Jacob[1]. 2. De lui (Jacob) viennent tous les prêtres et les lévites qui servaient à l'autel de Dieu ; de lui vient selon la chair le Seigneur Jésus ; de lui, par Juda, les rois, les princes et les chefs. Et même les autres rameaux de Jacob ne jouissent pas d'une petite gloire, selon la promesse de Dieu : « Ta postérité deviendra comme les étoiles du ciel. » 3. Tous (ces Patriarches) acquirent ainsi gloire et puissance, non par eux-mêmes ou par leurs œuvres ou par les pratiques de justice qu'ils ont accomplies, mais *par la volonté de Dieu*. 4. Nous aussi donc, qui sommes appelés par sa volonté dans le Christ Jésus, nous serons justifiés, non par nous-mêmes, ni par notre sagesse, ou notre intelligence ou notre piété, ou par les œuvres que nous accomplissons dans la sainteté du cœur, mais par la foi, par laquelle le Dieu tout-puissant nous a justifiés de toute éternité. A lui soit la gloire dans toute l'éternité. Amen. »

Au chapitre 33, Clément rencontre l'objection : « Devons-nous renoncer aux bonnes œuvres et délaisser la charité ? Que le Seigneur nous en préserve ; hâtons-nous plutôt d'accomplir toute bonne œuvre avec persévérance et empressement. Car lui aussi le Créateur et le Souverain de cet univers accomplit dans la joie ses œuvres. » Clément dépeint ensuite brièvement, comme cela se fait dans les préfaces de la liturgie ancienne, les bienfaits de Dieu dans la création, et il continue : 4 « Comme le plus bel ornement de la création visible, comme l'empreinte de sa propre image, Dieu a façonné de sa main sainte et sans souillure l'homme qui est par son intelligence le plus éminent et le plus noble des êtres vivants. Faisons l'homme, dit Dieu, à notre image et ressemblance... » Comme Dieu se réjouit lui-même dans ses œuvres bonnes, ainsi nous fait-il à son exemple nous hâter à l'accomplissement de sa volonté. Faisons de toutes nos forces l'œuvre de la justice (προσέλθωμεν τῷ θελήματι[2] αὐτοῦ ·

1. Bruders, *Verfassung der Kirche bis* 173 *nach Christus*, rapporte à bon droit le ὑπ' αὐτοῦ à Dieu, le ἐξ αὐτοῦ suivant au patriarche Jacob et indirectement à Isaac et Abraham qui sont désignés auparavant comme les médiateurs de la grâce (p. 151).

2. Cf. *Matth.*, VI, 10 ; *Joan*, VI, 38, 39, 40.

ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης[1]).

Il y a, plus loin, c. 34 : 1. Ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παῤῥησίας λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ... Le bon ouvrier reçoit avec allégresse le pain de son travail, mais l'ouvrier mou et paresseux ne regarde pas en face celui qui le fait travailler. 2. Nous devons donc être pleins d'ardeur à faire le bien, car tout vient de lui (c'est-à-dire de Dieu, le maître d'œuvre, vient non seulement la capacité de faire le bien, mais aussi par notre zélée coopération le superflu en moyens et en salaire). 3. Il nous prévient en effet : Voici le Seigneur et son salaire est avec lui, pour rendre à chacun selon ses œuvres (*Apoc.*, XXII, 12). 4. Il nous exhorte donc à croire en lui de tout notre cœur et à n'être ni paresseux ni indolents envers toute œuvre bonne. 5. Que notre gloire et notre assurance soit en lui : soumettons-nous à sa volonté[2]. Considérons toute l'armée de ses anges comment ils sont debout auprès de lui pour accomplir sa volonté. Car l'Ecriture dit : Dix mille fois dix mille l'entouraient et mille fois mille le servaient et criaient : Saint, saint, saint est le Seigneur des armées, la création entière est pleine de sa gloire[3] (*Is.*, VI, 3 ; cf. *Apoc.*, IV, 9). 7. Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ[4]. 8. Λέγει γάρ· Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν (I *Cor.*, II, 9).

Pour comprendre entièrement ce chapitre, il nous faut avoir devant les yeux le but spécial de saint Clément,

1. Cf. VI, 28 : ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ; VI, 29 : τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. Déjà précédemment Jésus avait dit, VI. 27 : Ἐργάζεσθε... τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον... Cf. avec cela les allusions liturgiques citées ci-dessus du Commentaire d'Eusèbe sur le Ps. CIV : Δυνήσῃ μετὰ παῤῥησίας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καλέσας μεγάλα ἐργάσασθαι ἀγαθά.

2. Cf. Matth., VI, 10 : Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

3. Comme Tertullien (*De or.*, c. 3), Pseudo-Chrysostome aussi cite ainsi le même texte de l'Ecriture avec les paroles liturgiques d'introduction, dans l'explication de la première demande du *Pater* (*Hom. de ang. porta et orat. Dom.*, 3).

4. Cf. *Eph.*, III, 6.

aussi bien que tout le contexte avant et après. Clément veut ici convaincre les Corinthiens combien il est nécessaire qu'ils fassent la volonté de Dieu, en reconnaissant, en rétablissant et en respectant avec docilité leurs supérieurs ecclésiastiques légitimes. Il atteindra plus aisément ce but s'il expose auparavant quels grands bienfaits de Dieu nous viennent spécialement par l'office liturgique de ces supérieurs ecclésiastiques. Ceux-ci restent, en attendant, au second plan ; Clément insiste d'autant plus sur la sainteté à laquelle doit tâcher de s'élever « l'héritage saint de Dieu » (XXX, 1), avec le secours de la grâce, par l'accomplissement de la volonté de Dieu, qui doit s'accomplir sur la terre comme au ciel. Ce n'est pas une question frivole de demander : Pourquoi Clément commence-t-il le chapitre XXXIV par les mots cités sur l'ouvrier? Et pourquoi emploie-t-il les mots μετὰ παῤῥησίας λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ, puisque dans la troisième phrase aussi il parle en général du salaire. Le pain est non seulement un salaire, mais il est aussi et auparavant un moyen nécessaire de subsistance que l'ouvrier doit se gagner en quelque sorte avec le salaire. Dans sa forme, cette première phrase du chapitre n'est pas présentée comme une comparaison, comme si, de la similitude d'un ouvrier quelconque, on tirait une conclusion d'exemple pour les relations du chrétien avec Dieu ; mais, à mon avis, dès le commencement le croyant zélé est désigné lui-même comme « le bon ouvrier » qui « reçoit le pain de son travail (agréable à Dieu) avec allégresse du (divin) employeur[1] ». Aussi dans la deuxième phrase on ne fait précéder le ἡμᾶς d'aucune particule de comparaison οὕτως καὶ (de même aussi), mais nous sommes aussitôt « stimulés »

1. Bruders semble ici être d'un autre avis (*Verfassung der Kirche*, p. 152).

comme « ouvriers de Dieu » au zèle « pour toute œuvre bonne », tandis que cherchant en Dieu notre gloire et notre allégresse (παῤῥησία), nous devons faire la volonté de Dieu comme les Anges l'accomplissent dans le ciel, eux qui, là, chantent sans cesse : Saint, Saint, Saint. « Nous aussi réunis (συναχθέντες) en concorde en vertu de l'initiation aux saints mystères τῇ συνειδήσει[1] ensemble en un lieu, et comme d'une seule voix constamment (ἐκτενῶς. Cf. sine fine, incessabili voce avant le *Trisagion* des liturgies), invoquons-le afin de devenir dignes de ses grandes et glorieuses promesses. » Suit comme fondement, I *Cor.*, II, 9.

En quoi consistent ces « promesses », Clément l'explique dans le chapitre suivant (35) où il distingue les deux espèces de biens promis : 1° ceux qui tombent ici-bas dans le domaine de notre idée et de notre discernement ; 2° ceux que Dieu prépare dans l'éternité à ceux qui espèrent en lui. (35) « Bien-aimés, combien nous rendent heureux et sont merveilleux (dès ici-bas) les dons de Dieu : la vie dans l'immortalité, splendeur de la justice, vérité dans la loyauté, foi dans la confiance, continence dans la sainteté ! Et tout cela tombe dans le domaine de notre connaissance. Qu'a-t-il donc préparé pour ceux qui espèrent en lui ? »... Clément donne alors des avis moraux, comme : puissions-nous « devenir participants des biens promis », et au commencement du chap. 36 il conclut ainsi : « Telle est, mes bien-aimés, la voie sur laquelle nous trouverons notre salut, Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'aide de notre faiblesse... » Plus loin (*c.* 40 sq.) il parle directement et à fond de l'office hiérarchique de sacrificateur et des sacrificateurs prêtres hiérarchiques.

Vu cet ensemble de textes, je crois que, par les dons béatifiants décrits au commencement du chapitre XXXV,

1. Je pourrais ici maintenir la signification originelle de συνείδησις = connaissance mutuelle, selon Rost, Jakobitz. Cf. I *Cor.*, X, 29 : συνείδησιν λέγω... τὴν τοῦ ἑτέρου. Qu'on remarque le double συν : συναχθέντες τῇ συνειδήσει. Nous avons ici une expression de la discipline du secret.

et qui nous échoient déjà ici-bas, il faut entendre la qualité d'enfants de Dieu et ses grâces principales, et surtout la sainte Eucharistie, en tant que ces biens, par leurs effets et en partie aussi par leurs signes extérieurs, tombent dès maintenant en quelque manière sous nos sens. Mais en tant que ces biens de la grâce sont distincts des biens encore plus magnifiques de la gloire éternelle, je présumerais qu'il y a lieu de faire cette même distinction, au commencement du chapitre XXXIV, entre le pain de notre œuvre reçu avec allégresse et le salaire que le Seigneur, au jour du jugement, donnera à chacun selon ses œuvres.

Les deux expressions ne peuvent pas être identiques parce que la dernière signifie le salaire final dans l'éternité, ce qu'il est impossible de dire de la première. Qu'il ne s'agisse pas non plus dans le mot τῷ ἐργοπαρέκτῃ d'une comparaison formelle avec un employeur humain, mais directement de Dieu, c'est ce que, outre l'absence de toute particule comparative, le texte de l'Ecriture cité dans la phrase suivante me paraît prouver : « Ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἐστιν τὰ πάντα » (*Rom.*, XI, 36 ; I *Cor.*, VIII, 6). Funk explique : ἐξ αὐτοῦ scl. ἐργοπαρέκτου vel θεοῦ » (*Patres apost.*, I, 141). D'ailleurs le mot ἐργάτης dans saint Paul désigne souvent (II *Cor.*, XI, 13 ; *Phil.*, III, 2 ; II *Tim.*, II, 15) directement l'ouvrier évangélique ou celui qui fait le ἔργον τοῦ θεοῦ (*Rom.*, XIV, 20 ; *Joan.*, VI, 29, cf. le ἔργον δικαιοσύνης. *Clem.*, I *Cor.*, XXXIII, 9) et cette dernière et expressive signification du mot ἐργάτης est ici d'autant plus à considérer que ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης suit immédiatement l'encouragement : Ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης.

Par suite, il faut comprendre plus vraisemblablement au sens spirituel toute la phrase : « Le bon travailleur reçoit avec allégresse le pain de son travail, mais l'indolent (νωθρός, *Hebr.*, V, 11 ; VI 12) et le paresseux ne regarde pas en face son maître de travail » (οὐκ ἀντοφθαλμεῖ, cf. *Sap.*, XII, 14. de même vis-à-vis de Dieu) ;

et « le pain de son travail » signifiera alors, tout comme ὁ ὧρα τοῦ Θεοῦ au commencement du chapitre suivant, avant tout les grâces en quelque manière visibles de la terre, en première ligne le pain eucharistique, comme nécessaire à notre œuvre de justice, et, en un certain sens, aussi les moyens de subsistance spirituels à acquérir ou à obtenir par la prière et la vie chrétienne, tandis que ὁ μισθὸς αὐτοῦ (34, 3. Cf. *Apoc.*, XXII, 12) désigne le salaire final dans l'éternité, comme on le fait expressément ressortir au chapitre suivant, après les grâces de cette vie.

Nous aurions, il est vrai, avec cette explication, à admettre déjà dans la lettre de saint Clément quelques traces de la discipline du secret, parce qu'on ne comprend pas sans cela pourquoi Clément ne parle pas plus clairement. Pourtant, même indépendamment de cette interprétation du mot ἄρτος, je ne comprends pas comment on peut légitimer complètement l'explication de nombreux textes de cette lettre sans supposer une discipline du secret [1]. Les sacrements de Baptême, d'Eucharistie, etc. (c. 35, 1) exprimés par leurs effets, la mention répétée à maintes reprises du sacerdoce figuré de l'Ancien Testament (32, 2 ; 40, 2-5 ; 41, 2 ; 42, 5 ; 43, 2) avec relation en partie incontestable aux hiérarques du Nouveau Testament (40-41 ; 42-43 ; 44), les expressions, générales, mais évidentes, qui désignent le sacrifice : τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, 36, 1 (du Christ) ; τὰς δὲ προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι... ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις, 40, 2, se rapportant directement aux offrandes typiques de l'Ancien Testament, mais avec considération particulière des conditions du Nouveau Testament, comme il ressort de 40, 2 : οἱ οὖν τοῖς προστεταγ-

1. Les textes indubitablement hiérarchiques et les vraies expressions sacrificielles de cette lettre ne sont pas anéantis par la remarque sans valeur de Drews : « Ce serait absurde de trouver dans les chapitres XL et XLI autre chose que le fait que le service divin chrétien se passait conformément à celui de l'Ancien Testament suivant des règles positives » *(Realenzyklop.*, t. XII, 702). Cf. par contre les déductions de Schanz et Dorsch, de celui-ci : « Der Opfercharakter der Euch. », p. 226-232, et Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence*, l. II, § 5.

μένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προσφορὰς αὐτῶν εὐπρόσδεκτοί τε καὶ μακάριοι... et plus encore des chapitres suivants (cf. προσφέρονται θυσίαι, 41, 2; ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, *ib.*...), où vient ensuite comme pendant l'admission des hiérarques du Nouveau Testament « εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν », 42, 5, avec raccordement nouveau aux textes de l'Ancien Testament, mais surtout les mots qui désignent directement les supérieurs du Nouveau Testament illégitimement destitués et les offrandes consciencieuses des dons par les évêques dans l'Eglise de Corinthe, 44, 4 : Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα (cf. 35, 1 : Ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ[1]) τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν : tout cela montre très clairement que Clément de Rome parle sans équivoque des prêtres sacrificateurs proprement dits, et des offrandes du Nouveau Testament, mais qu'il veut éviter constamment cependant le nom précis de cette offrande du Nouveau Tesment l'« Eucharistie »[2] ou « corps et sang du Christ ». Nous ne trouvons à cela un motif suffisant qu'en supposant l'existence d'une discipline du secret au moins en voie de développement, laquelle se manifeste aussi suffisamment claire dans le συναχθέντες τῇ συνειδήσει dont il a été parlé ci-dessus.

Il importe peu que saint Ignace et plus encore saint Justin plus tard parlent plus clairement de l'Eucharistie et du prêtre sacrificateur. Ignace pouvait être subjectivement assuré que ses lettres ne tomberaient pas entre les mains des non-initiés ; et Justin avait ses motifs particuliers pour dire quelque chose, non pas tout, il est vrai, sur les secrets mys-

1. Cf. là-dessus Dorsch, *loc. cit.*, 230. Il lit avec L, une très ancienne version latine, et avec la version copte récemment publiée : « Si vero reprobaverimus illos, qui obtulerunt munera episcopatus » (τὰ δῶρα τῆς επ. = τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ au moins d'une manière inadéquate). La construction copte à *reprobaverimus* demande précisément cette interprétation. C'est à la lumière de ce texte qu'il faut expliquer les ch. XL-XLI, car il s'agit dans le même contexte du même objet. Si Drews et d'autres extraient ces deux chapitres du contexte et les interprètent en outre en leur faisant violence, on voit qui s'est rendu responsable d'une interprétation arbitraire.

2. Seul le verbe εὐχαριστεῖν se trouve 38, 2, 4, dans le sens général et selon plusieurs (voir Dorsch, *l. c.*, 230. cf. Bruders, *l. c.*, 158) au lieu de la leçon de Funk εὐαρεστείτω = εὐχαριστείτω, 41, 1, ce qui, ici, dans le sens eucharistique, va très bien avec le contexte.

tagogiques, et en particulier pour dévoiler les contradictions niaises et l'altération des mystères chrétiens. Clément, dans sa lettre elle-même à une communauté éloignée prise en état de révolte, n'avait pas cette sûre conviction que sa lettre ne tomberait pas entre les mains des non-initiés ; moins encore avait-il de motifs particuliers de parler ouvertement et sans voile de ces choses ; au contraire, la prévision que l'on utiliserait sa lettre publiquement et comme lecture à l'église, même pour ceux qui n'étaient pas encore baptisés, lui rappelait le devoir de parler avec circonspection. Aussi était-il naturel pour lui qu'il s'exprimât très prudemment, en appliquant les avertissements donnés par le Sauveur, et en vertu desquels la discipline du secret se développait dans l'Eglise. La considération des circonstances de temps, de lieu, de personnes donnait généralement à toute époque la règle principale qui déterminerait une application plus ou moins rigoureuse de la discipline du secret ; car le but conditionnait l'accommodement.

Si maintenant les mots Ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παῤῥησίας[1] λαμβάνει τὸν ἄρτον αὐτοῦ peuvent, avec grande vraisemblance, s'appliquer directement à l'Eucharistie, nous devrions avoir ici pareillement un souvenir du *Panem nostrum* du *Pater*. Nous aurions alors ici une excellente application et mise à exécution du conseil du Christ, VI, 27 : Ἐργάσασθε (comme οἱ ἀγαθοὶ ἐργάται) μὴ τὴν βρῶσιν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ici aussi, en tenant compte du μετὰ παῤῥησίας (34, 1), et en outre du *Trisagion* mentionné dans le même chapitre, ainsi que de la troisième demande du *Pater* que l'on fait assez clairement ressortir (34, 5-7), enfin de la couleur eucharistique de 35, 1 et 35, 7 et de la suite des idées aux chap. XL-XLIV, mais surtout de 64, 1 (ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον

1. Saint Cyrille de Jérusalem aussi emploie d'une seule des demandes ce mot que l'on peut constater en de nombreuses prières d'introduction au *Pater* : « Καθαρᾶς ψυχῆς ἐστι τὸ σὺν παῤῥησίᾳ φάναι· Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου » (*C. myst.*, V, 13).

I. X. καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον[1] δῶῃ πάσῃ ψυχῇ ἐπικεκλημένη τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν...) nous avons des traces qui ne sont pas complètement effacées de la présence du *Pater* dans la liturgie de l'Eglise primitive. Ailleurs encore cette lettre présente plusieurs traces de ce genre, par exemple 45,7 : τῶν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρευόντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Que l'on compare avec cela l'introduction de Cyrille (*Catech. myst.*, V, n. 11) avant la mention du *Pater* : μετὰ καθαρᾶς συνειδήσεως πατέρα ἐπιγραφόμενοι τὸν θεὸν καὶ λέγοντες· Πάτερ ἡμῶν κτλ. Cf. aussi Did., IV, 14 : Καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ ; de plus, *Lit. S. Basilii Alexandrina*, orat. ad fractionem : ἵνα ἐν καθαρῷ τῷ μαρτυρίῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν... ἑνωθῶμεν τῷ ἁγίῳ σώματι... γενώμεθα μέτοχοι τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν, ὧν ἡτοίμασας[2] τοῖς ἀγαπῶσι σε κύριε, καὶ καταξίωσον ἡμᾶς... μετὰ παῤῥησίας ἀκατακρίτως τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι σε...[3] (suit le *Pater*) ; en outre dans l'*alia oratio ad fractionem*, qui suit immédiatement : καθαρᾷ καρδίᾳ, συνειδότι πεπαῤῥησιασμένῳ... ἐπικαλεῖσθαί σε ἀββᾶ, ὁ πατήρ...» ; de même dans la *Lit. S. Gregorii Alexandrina, or. alia fractionis* : ...ἐν ἁγιασμένῃ συνειδήσει... καὶ παῤῥησίᾳ ἀγαθῇ τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι...[4] Qu'on remarque le rapprochement de quelques pensées de la lettre de saint Clément : Dieu est «notre bon et miséricordieux Père » (29, 1) ; de lui nous devons «nous approcher» comme « héritage saint » (30, 1) « dans la sainteté de l'âme, et élever vers lui des mains pures et sans tache » (29, 1) « nous devons lever les yeux en haut vers le ciel » (36, 1) chanter avec les anges le «saint,

1. On a prouvé plus haut le caractère liturgique de cette expression, d'après les écrits de Marius Victorinus pour Rome et d'après la *Lit. S. Greg.* pour Alexandrie ; ici elle se présente spécialement dans la prière d'introduction au *Pater*. Si maintenant Marius Victorinus (*Adv. Arium*, l. II, c. 8) joint la discussion de l'ἄρτος ἐπιούσιος dans le *Pater* à celle de l'expression liturgique λαὸν περιούσιον, l'analogie de la liturgie alexandrine par rapport au *Pater* permet une conclusion pour la liturgie romaine.

2. Cf. I *Clementis Rom. ad Cor.* XXXIV, 8.

3. Renaudot, I, 72-73.

4. *Ib.*, 108.

saint, saint » (cf. 34, 6), car « le sacrifice de louange le glorifie » 35, 12) ; nous devons « chercher ardemment ce qui lui est agréable et qui lui plaît » (son règne [1]) (ἐκζητῶμεν, 35, 5), « faire sans retard sa volonté » (38, 8) selon son propre exemple *(ib.)* et selon l'exemple « de l'armée des anges qui accomplissent sa volonté » (34, 5) ; c'est-à-dire que sa volonté s'accomplisse sur la terre comme au ciel. » Comme le bon ouvrier de notre œuvre (de justice) recevons ensuite avec allégresse le pain (demandé, cf. 34, 2) de notre œuvre » (34, 1, cf. 35, 1). « Pardonnez-nous nos péchés et nos injustices et nos chutes et nos erreurs [2] (60, 1, ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας καὶ τὰ παραπτώματα καὶ πλημμελείας) ;... donnez-nous et à tous ceux qui demeurent sur la terre la concorde et la paix, comme vous l'avez donné à nos pères, qui vous ont invoqué pieusement dans la foi et dans la vérité (60, 4) », vous l'aide de ceux qui courent les dangers (τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν... 59, 3), et « sauvez-nous de tous ceux qui injustement nous haïssent (καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως, 60, 3) »... Lui, le Dieu qui voit tout, et le Seigneur des esprits et le souverain de toute chair, celui qui a choisi le Seigneur Jésus-Christ et nous par lui pour être un peuple à part, puisse-t-il à toute âme qui a invoqué son nom glorieux et saint, donner.. la foi, afin d'être agréables à son nom par notre grand-prêtre et chef Jésus-Christ... » Nous trouvons donc toutes les pensées du *Pater* dans la lettre de saint Clément, surtout dans sa partie liturgique.

***

Nous pouvons donc suivre des traces directes du *Pater* dans les liturgies grecques, avec une grande vraisemblance, jusqu'au premier siècle, dans Clément de Rome et dans la *Didachè*. A ceux-ci se joignent au IIe et au

1. Le règne de Dieu est mentionné, c. 42, 3 : « Τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθα », plus loin, c. 50, 3 : τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ » ; enfin, c. 61, 2 : ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων. »

2. La cinquième demande du *Pater* est encore plus complètement indiquée au chap. L, 5 : « Heureux, sommes-nous bien-aimés, si nous accomplissons dans la concorde de la charité les commandements du Seigneur (relativement à la charité, L, 1-2), afin que par la charité nos péchés nous soient remis.

IIIe siècle, comme témoins plausibles, Clément d'Alexandrie et Origène. Au IVe siècle nous trouvons des attestations, en partie vraisemblablement et en partie sûrement, dans Eusèbe de Césarée, dans saint Basile et son frère Grégoire de Nysse ainsi que dans saint Chrysostome, et très au long dans saint Cyrille de Jérusalem, sans avoir jusqu'ici trouvé aucun témoignage positif contre. Alors paraît, au plus tôt à la fin du IVe siècle, donc après toutes les traces positives signalées et des attestations sûres, en Orient, la liturgie pseudo-clémentine, d'avance quelque peu suspecte, avec son attestation purement négative (VIII, 12), laquelle est d'autre part rompue par la mention du *Pater* parmi les prières liturgiques du IIIe et du VIIe livre.

La solution de notre question ne doit donc plus aujourd'hui être considérée comme douteuse ; et l'existence du *Pater* dans la liturgie primitive est de même mise hors de doute par une série d'attestations presque ininterrompues des Pères latins.

G) *Attestations sûres de Tertullien, saint Cyprien, saint Optat.*

Ici se présente avant tout le témoignage, dont la valeur a été à tort révoquée en doute ou exposée comme simplement vraisemblable, qui se trouve dans un des premiers écrits de Tertullien, le *De oratione* (c. 18, cf. 11, et tout l'ouvrage). Seule une dépréciation, ou au moins une compréhension défectueuse du contexte, en ce qui concerne le dessein principal du *De oratione* tel qu'il correspond au texte lui-même, a pu faire paraître comme douteux ce très clair témoignage. De fait, Peters a déjà, dans la *Realenzyklopaedie der christlichen Altertümer* de Kraus (I, 562), affirmé catégoriquement :

« Par le mot *oratio* il faut ici (dans la phrase du ch. 18 où Tertullien blâme ceux qui, les jours de jeûne, « après la célébration de la prière, retranchent le baiser de paix, le sceau de la prière ») entendre en toute sûreté la prière par excellence, dont la demande : Pardonnez-nous nos péchés... reçoit en réalité dans la paix son accomplissement (cf. *id.*, c. 11). Cette étroite union de la dite prière avec le baiser de paix et la sainte communion est signalée un nombre pour ainsi dire innombrable de fois par saint Augustin (cf. t. V, éd. Migne, 127, 324, 1101). »

Ce jugement est encore beaucoup plus confirmé si nous gardons en vue le dessein d'ensemble de cet écrit et le langage de Tertullien par rapport au mot *Oratio*. La plupart des patrologistes d'aujourd'hui, sinon tous, avec Lumper, dans Migne (I, 1251), ont trop peu considéré la disposition, indiquée par Tertullien lui-même, de son écrit *De oratione* et le langage particulier de cet écrivain, quand ils divisaient l'opuscule en deux parties dont l'une porte spécialement sur le *Pater* et l'autre, plus générale, sur la prière en général. En réalité, dans cet écrit, Tertullien entend par le mot « oratio », le plus souvent directement et de préférence le *Pater* ou du moins l'y inclut, tandis qu'il n'emploie nulle part l'expression « oratio Dominica », même pas dans la première partie qui parle du texte du *Pater*. Pourtant, il emploie couramment dans d'autres expressions l'adjectif *Dominicus* : præcepta Dominica, dies Dominicus, etc. En outre, Tertullien indique lui-même très clairement, dans le premier chapitre, l'ordonnance de tout le traité, quand il écrit : « Sic igitur oratio a Christo constituta ex tribus constituta est : ex sermone, quo enuntiatur ; ex spiritu, quo tantum potest ; ex ratione, qua suscipitur. »

En effet, Tertullien parle dans les chap. II-X du texte du *Pater*.

Les neuf premiers chapitres traitent pour ainsi dire exclusivement du *Pater*, la « Novi Testamenti nova orationis forma », la « orandi disciplina, quæ Christi Domini est » (c. 1) ; plus loin il dit simplement : « ut revera in oratione (sans Dominica bien qu'elle soit visée) breviarium totius Evangelii comprehendatur » *(ib.)* ; « etiam si præfinitum in oratione non esset de postulando regni adventu... » (c. 5) ; « quam eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit » (c. 6) ; « ex specie orationis » (c. 7) ; « ad plenitudinem tam expeditæ orationis » (c. 8) ; « somno potius indulserant quam orationi » (c. 9 ici en général) ; « ordinata religio orationis » (c. 9) ; « præmissa legitima et ordinaria oratione » (c. 10) [1]. Précisément à cause de cette dernière désignation, Tertullien pouvait, sous le nom de prière purement et simplement, comprendre avant tout l'oraison dominicale. A la fin de cette première partie, il veut, ce « fondement » (c. 10) étant supposé, admettre aussi d'autres prières, mais seulement sous la condition que nous « nous souvenions des commandements. »

Ces commandements concernent avant tout le vrai *esprit* de prière, déjà mentionné en passant à la fin du chapitre IX, et duquel Tertullien traite dans la IIe partie (c. 11-14). De même que la première partie discute directement, mais non exclusivement, le texte du *Pater*, la deuxième s'occupe surtout de l'esprit de cette prière.

Parmi les commandements dont la prise en considération prépare aux prières (orationibus, au pluriel, en tenant compte de la remarque finale du chapitre précédent) le chemin du ciel, il insiste en premier lieu sur le précepte de la réconciliation (c. XI). Aussitôt la cinquième demande du *Pater* (ad remissionem debitorum) est mentionnée ici conjointement avec le baiser de paix. La triple mention de l' « oratio », qui se fait ensuite dans le même chapitre (11), se rapporte d'abord au *Pater* en fonction de la cinquième demande.

1. Que l'on compare avec les expressions citées les désignations « oratio Dei propria et acceptabilis » (c. 28), « oratio Christianorum » (c. 29), « oratio justitiæ » *(ib.)*, et on ne pourra plus nier que déjà Tertullien comprenait le *Pater* comme la prière caractéristique des fidèles.

Dans le chapitre XII, Tertullien demande, comme deuxième qualité spirituelle : « Ab omni omnino confusione animi libera debet esse orationis intentio, de tali spiritu emissa, qualis est Spiritus, ad quem mittitur. » Eu égard au deuxième point ici directement répété de la division principale énoncée dans le premier chapitre, cela doit s'entendre d'abord et expressément du *Pater*. Les mots suivants montrent que Tertullien décrit ici aussi bien la liberté des enfants de Dieu, la παρρησία.

Le chapitre XIII part des cérémonies extérieures du lavement des mains avant la prière, et requiert, comme troisième qualité, la pureté de l'âme, qui caractérise le véritable esprit de prière. Les deux expressions « orationem obire » et « ad omnem orationem » s'expliquent très bien en première ligne du *Pater*. Le chapitre XIV développe les mêmes pensées.

Dans le chapitre XV Tertullien passe à la troisième partie du traité, et parle de la manière (extérieure) dont nous devons réciter la prière et, en première ligne, l'oraison dominicale. Il procède d'abord négativement puis positivement.

Il avait déjà, auparavant (c. XIII-XIV), mentionné en passant une vaine observance dans la manière de prier, c'est-à-dire le fait de se laver sans motif les mains. En deuxième lieu, il mentionne ce qu'il qualifie d'usage superstitieux ou qui au moins rappelle par trop les usages païens, le fait de déposer son manteau avant de prier (c. XV). Une troisième pratique à réformer c'est celle de s'asseoir régulièrement après la prière (assignata = transacta oratione, c. XVI). Dans les chapitres XV-XVI aussi l'expression *oratio* qui revient souvent désigne d'abord l'oraison dominicale, y compris, il est vrai, d'autres prières et surtout des prières liturgiques. En opposition avec l'élévation inconvenante et excessive des bras dans la prière, Tertullien recommande d'ailleurs la modestie et l'humilité extérieures aussi bien dans la tenue que dans la voix (c. XVII). Et si même l'exemple de l' « oratio Jonæ » désigne une autre prière que le *Pater*, la dernière phrase de ce chap. XVII : « Imo prodendo petitiones suas quid minus faciunt, quam si in publico orent ? » rappelle les prescriptions

concernant la prière données par le Seigneur quand il révéla le *Pater*. Nous concluons en même temps des dernières phrases de ce chapitre que Tertullien parle non seulement de la prière privée, mais plus encore de la prière publique ; et si, dans le premier chapitre, il met en relief le præceptum secrete adorandi, il a en vue ici non point tant la prière privée que la prière paisible, modeste, qui n'importune pas les autres. Cf. à ce sujet c. XVII : « Quid amplius referent isti, qui clarius (trop haut) adorant, nisi quod proximis obstrepunt ? » Comparer ce qui suit « quam si in publico orent » avec *Matth.*, VI, 5 « in angulis platearum stantes orare », et qui ne signifie donc pas « la prière en commun ». C'est sur cette dernière que Tertullien insiste particulièrement ; pourtant on doit la faire « sub tectis et in abditis » (c. 1).

Le chapitre XVIII est, pour notre but, particulièrement important. Tertullien écrit : « Alia jam consuetudo invaluit, jejunantes, habita oratione cum fratribus, subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis. Quando autem magis conferenda cum fratribus pax est, nisi cum oratio commendabilior ascendit, ut ipsi de nostra operatione participes jam audeant de sua pace fratri transigere ? Quæ oratio cum divortio sancti osculi integra ? Quem Domino officium facientem impedit pax ? Quale sacrificium est, a quo sine pace receditur ?... » Ce passage est expliqué par les mots suivants du chapitre XI : « Quorum (præceptorum) præcipuum est, ne prius ascendamus ad Dei altare, quam si quid discordiæ vel offensæ cum fratribus contraxerimus, resolvamus (*Matth.*, V, 23). Quid est enim ad pacem Dei recedere sine pace ? Ad remissionem debitorum cum retentione ? » Il s'agit évidemment, dans les deux textes, d'un seul et même baiser de paix liturgique, qui suit l' « oratio habita cum fratribus », qui doit confirmer, de la part de Dieu, la « remissio debitorum », par la « remissio debitorum » envers les hommes symbolisée dans le baiser de paix. Ce baiser de paix doit précéder l' « ascensus ad altare Dei (c. XI), ad pacem Dei » (c. XI) et être échangé avant la clôture du sacrifice (Quale sacrificium est, a quo sine pace receditur ?). En effet, le baiser de paix était donné avant « la réception du Corps du Christ », comme nous le déduisons du rite de la communion mentionné plus tard (c. XIX) et des expressions qui ont ici le même sens « ad pacem Dei, ad altare Dei accedere ».

Il faut donc tenir pour exclus tout doute raisonnable que, « habita oratione eum fratribus », ici spécialement, se rapporte surtout à la récitation en commun du *Pater* à la messe avant le baiser de paix et avant la Communion. Cette signification que, d'après le langage de Tertullien dans cet écrit, on a prouvée mainte fois être caractéristique, est non seulement corroborée par le contexte le plus voisin, mais, dans le cours de l'écrit, nous nous apercevons à de nombreux passages comment Tertullien, dans cet opuscule, veut expliquer avant tout le texte, l'esprit et la méthode de l'oraison dominicale récitée pendant l'office liturgique, et ce n'est qu'à titre d'annexe qu'il y joint, à l'occasion, quelques remarques sur la prière en général ou sur d'autres prières spéciales. Comme lui-même l'indique dans le chapitre X, « præmissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accidentium jus est desideriorum, jus est superfluendi extrinsecus petitiones », il a pris assez au mot l'avertissement du Christ par rapport à la prière vocale : « Ὅταν προσεύχησθε (= au sens strict : Quandocumque, quotiescumque oratis), λέγετε [1] » ; et s'il demande que le *Pater* soit le fondement de toute prière vocale, cela vaut tout particulièrement encore de la prière liturgique officielle « des disciples du Nouveau Testament » (c. 1), dont la *legitima et ordinaria oratio* devait moins encore ici faire défaut. Tertullien lui-même présente aussi fort souvent son explication du *Pater* en relation directe avec la liturgie.

Déjà l'apostrophe « benedicti » (c. 1) convient surtout aux fidèles considérés dans leur relation avec la liturgie de l'Eglise. Ainsi il fait ressortir aussi dans son chapitre II, en expliquant le mot Père, l'Eglise considérée comme mère : « Ne mater quidem Ecclesia præteritur. Si quidem in filio

1. *Luc*, XI, 2 ; cf. *Matth.*, VI, 5, 6, 7, 9.

et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. » En nous référant à I *Clem. ad Cor.*, 34, 6-7, nous avons une allusion directe de Tertullien au *Trisagion* de la messe dans les mots suivants du chapitre III : « Cui illa Angelorum circumstantia non cessant dicere : Sanctus, sanctus, sanctus. Proinde igitur et nos, si Angelorum meminerimus, candidati jam hinc cœlestem illam in Deum vocem et officium futuræ claritatis ediximus. » Le « non cessant dicere » ne se trouve pas dans Isaïe, mais il caractérise l'introduction du *Trisagion* liturgique, comme nous l'avons vu ci-dessus. Nous avons aussi une allusion liturgique dans « l'appel des âmes des martyrs sous l'autel » (c. V). Le commentaire du *Panem nostrum* et en particulier les mots : « Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a Corpore ejus » (c. VI), conviennent au mieux au *Pater* pendant la messe, de même que le nom d' « exomologesis » donné ici (c. VII et IX) à la cinquième demande du *Pater*. Plus expressif encore est le rapport du *Pater* à la liturgie dans le chapitre X1, comme on l'a remarqué plus haut. Le rattachement du texte de l'Ecriture « Ne prius accedamus ad Dei altare... » aux mots « Ad pacem Dei recedere sine pace, ad remissionem debitorum cum retentione » ne semble complètement justifié qu'avec le *Pater* à la messe. De même l' « irreverentiæ crimen » blâmé (c. XVI), que Tertullien voit dans le fait de s'asseoir après la prière, mérite une particulière considération dans la prière liturgique pendant la célébration des saints mystères. On y dit, dans un sens tout particulier : « Si quidem irreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum ejus, quem quam maxime reverearis ac venereris ; quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo adhuc orationis astante, factum istud irreligiosissimum est... » Les avis du chapitre XVII, de ne pas prier à trop haute voix et de ne pas troubler les voisins dans la prière, sont aussi très à leur place surtout pour la prière publique de la liturgie.

L'explication donnée de l' « oratio habita cum fratribus » (c. XVIII), comme se rapportant au *Pater* de la messe, trouve de même de nombreux points d'appui dans la suite du texte. Ce qui est dit, à la fin du chapitre XVIII,

relativement à l'omission du baiser de paix « die Paschæ, quo communis et quasi publica religio jejunii est », confirme qu'il s'agit ici du baiser de paix durant la messe, en tant qu'alors déjà comme aujourd'hui, le jour où l'on célèbre le souvenir de la Passion du Christ, on ne célébrait pas une messe proprement dite et, pour ce motif aussi, le baiser de paix n'avait pas lieu.

Arrivé au commencement du chapitre XIX, je continuerai de nouveau la discussion interrompue sur l'ordonnance de cet écrit, et en même temps à prouver, dans les chapitres qui restent, comment Tertullien, et plus largement encore dans cette troisième partie, considère comme l'objet principal de son traité la prière par excellence et surtout le *Pater* de la messe, sans d'ailleurs se refuser, à l'occasion, des remarques aussi sur d'autres prières et usages surtout liturgiques.

Parmi les abus relatifs à la manière de prier, il mentionne, après le refus de donner le baiser de paix les jours de jeûne, la coutume d'un grand nombre (plerique), « les jours de jeûne stational, de ne pas prendre part au sacrifice, parce que, disaient-ils, le jeûne stational était rompu par la réception du Corps du Christ » (c. XIX). Tertullien répond : « L'Eucharistie délie-t-elle donc les pratiques du service consacré à Dieu ? Ou ne nous relie-t-elle pas plus encore à Dieu ? Tout jeûne stational ne sera-t-il pas encore plus solennel si tu stationnes aussi à l'autel de Dieu ? Reçois donc le Corps du Seigneur et garde-le (jusqu'au temps avant le repas) ; ainsi on maintiendra entier l'un et l'autre, aussi bien la participation au sacrifice que l'accomplissement de son devoir de station... »

Ces discussions de Tertullien paraissent à plusieurs écrivains n'être pas bien à leur place dans un livre *De oratione*. Il est vrai que si on perd complètement de vue les rapports liturgiques de la première partie de l'écrit et, qu'avec Lumper, on ne divise le traité qu'en deux

parties, une partie spéciale sur le *Pater* et une partie générale à objet multiple, on ne peut pas s'empêcher de reprocher à cet écrit du grand penseur et du grand rhéteur un manque de l'unité et de l'ordre qu'il eût fallu. Avec cette supposition, Loeschke est allé récemment au point d'émettre l'idée que Tertullien n'offre en maint passage de cet écrit « que des extraits d'un projet détaillé », « qu'il procède très peu adroitement, détruit souvent totalement la suite des idées et ne nous offre parfois guère autre chose qu'un monceau de ruines [1]. » Lauchert répond à bon droit : « Ce sont là jugements de pur sentiment... Que Tertullien soit un auteur difficile à comprendre, qu'il ne faille pas chez lui chercher un développement paisible de la pensée, procédant avec une clarté logique..., qu'il jette plutôt sans ménagement et pêle-mêle les pensées qui se pressent, c'est ce que sait chacun de ceux qui ont eu affaire à lui. » Lauchert dit en outre que aucun de ceux qui connaissent le génial Africain ne peut croire si facilement que Tertullien eût été un écrivain si incapable que cela résulterait de ces affirmations de Loeschke. Certainement, le livre *De oratione* n'est pas un libelle si maladroit, et nulle part il ne mérite d'être comparé à un monceau de ruines. Mais pour apprécier l'unité d'ordonnance de l'écrit, il ne faut pas faire abstraction de la disposition que Tertullien lui-même indique en tête de son opuscule. D'après cela, l'écrit tout entier traite en première ligne du *Pater* ; et l'exécution de la disposition indiquée montre que Tertullien a ici particulièrement en vue le *Pater* comme partie intégrante de la liturgie de la messe. C'est de ce point de vue seulement que l'on peut mettre les paroles d'introduction de Ter-

1. Cité par F. Lauchert dans la recension de l'écrit de Loeschke : « Die Vatersuner-Erklaerung des Theophilus von Antiochien » *(L'explication du* Pater *de Théophile d'Antioche)*. Voir *Theol. Revue*, 1909, 438.

tullien d'accord avec elles-mêmes et avec l'exécution des trois parties essentielles ; c'est ainsi seulement que l'on constate une certaine unité d'ensemble à côté des nombreuses digressions pas tout à fait insolites qui l'éloignent de l'objet principal.

A ces digressions toujours intimement unies avec l'idée principale appartient l'*excursus* liturgique sur l'abus mentionné au chapitre XIX concernant les jeûnes stationaux. Tertullien se permet une digression encore plus grande dans les discussions des chapitres XX-XXII suivants sur le costume et la coiffure des femmes dans l'église. Comme on traite aussi ici de la manière extérieure de prier et surtout de la prière liturgique par excellence, le prétendu abus ici blâmé va très bien avec la troisième partie de l'ensemble. Au chapitre XXIII, Tertullien blâme un autre abus, d'après lequel quelques-uns, le samedi, ne voulaient pas, à la prière, s'agenouiller, contrairement à l'usage des autres. On y lit : « Cæterum omni die quis dubitet prosternere se Deo vel prima saltem oratione, qua lucem ingredimur ? » Aucun doute ne peut exister sur l'objet principal de cette *prima oratio* si nous faisons attention à l'avertissement de la *Didachè* : « Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε » par lequel on conclut l'instruction sur le *Pater* (c. VIII, 3). Au chapitre XXIV, Tertullien explique le « omni loco » (ἐν παντὶ τόπῳ I, *Tim.*, II, 8) qui est du reste employé par l'Apôtre directement par rapport aux hommes (viros) et avec référence à la prière publique faite pour tous les hommes. L'explication, dans Tertullien, montre de nouveau qu'il entend ici en première ligne la prière publique et surtout la prière liturgique. « Non enim contra præceptum (ne in publico oremus) reputamus ab Apostolis factum, qui in carcere audientibus custodiis orabant et canebant Deo, apud Paulum *(al.* aut a Paulo), qui in navi coram omnibus Eucharistiam fecit. » (cf. *Act. Ap.*, XXVII, 35). Quant au temps de la prière (c. XXV), dans lequel Tertullien, à côté de Tierce, Sexte et None, compte pareillement les « legitimæ orationes, quæ sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis », rappelons aussi l'avertissement de la *Didachè* de réciter le *Pater* trois fois par jour, d'autant plus que Tertullien déjà auparavant désigne expressément le *Pater* comme

la « legitima et ordinaria oratio » (c. X). Au chapitre XXVI, Tertullien demande la prière en commun comme nourriture spirituelle lors de la visite d'un étranger, avant le repas, et il ajoute la question : « Aut quomodo (tu a fratribus exceptus) secundum præceptum : *Pax huic domui !* dices, nisi et eis, qui in domo sunt, pacem mutuam reddas ? » Il semble, d'après cela, que le baiser de paix d'usage que l'on se donnait mutuellement dans le service divin après le *Pater*, on se le soit aussi donné dans les visites à domicile, après la prière, c'est-à-dire après le *Pater*. Car Tertullien constate le lien entre l'*oratio* et la *pax mutua reddita*. Dans le chapitre suivant (XXVII), Tertullien mentionne l'*Alleluia* ajouté par les zélés « aux prières » et la prière alternée des Psaumes ; il loue cela comme une pratique excellente : « saturatam orationem velut optimam hostiam admovere. » De l'opposition de l' « oratio » (orationes) et des Psaumes il résulte qu'il entend par « oratio » non pas la prière purement et simplement, mais tout d'abord l'oraison dominicale qui est l'objet principal de cet écrit. Cela est confirmé aussi par le chapitre suivant (XXVIII) : « Hæc est enim hostia spiritalis, quæ pristina sacrificia delevit... Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus *orationem Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit.* Hanc de toto corde devotam, fide pastam... *agape coronatam* cum pompa bonorum operum *inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus* omnia nobis a Deo impetraturam. »

On pourrait être disposé à entendre en général des prières liturgiques l' « oratio Dei propria et acceptabilis... » de ce chapitre qui, avec le chapitre final (XXIX), forme l'épilogue du traité. Elles sont, il est vrai, indiquées aussi indirectement, de même que le texte scripturaire (*Joan.*, IV, 23-24) cité au ch. XXVIII doit être compris originairement comme d'une prière liée à un sacrifice. Mais qu'il s'agisse ici d'abord de l'oraison dominicale, c'est ce que nous fait voir en dehors de tout doute le chapitre final :

« Quid enim orationi de spiritu et veritate venienti negavit Deus, qui eam exigit ? Legimus et audimus et credimus,

quanta documenta efficaciæ ejus. Vetus quidem oratio et ab ignibus... liberabat, et *tamen* non a *Christo acceperat formam*. Cæterum quanto amplius oratur *oratio Christianorum*, non roris Angelum in mediis ignibus sistit..., sed patientes... sufferentia instruit... Nunc vero *oratio justitiæ* omnem iram Dei avertit, pro inimicis excubat, pro persequentibus supplicat. » Ceci est une allusion à la cinquième demande du *Pater*.

Je crois avoir démontré comme une chose sûre, d'après le *De oratione* de Tertullien, que le *Pater* formait un élément essentiel de la liturgie africaine de la messe à cette époque. La place elle-même que le *Pater* occupait dans la messe d'alors est assez clairement indiquée par le lien mentionné entre l'« oratio » et le baiser de paix qui lui fait suite (c. XVIII cf. XI), et qui, en Afrique, était donné, non pas au commencement de la Messe des fidèles, mais avant la Communion, comme le font voir les chapitres XVIII-XIX [1], et le confirment les témoignages postérieurs, particulièrement de saint Optat et de saint Augustin. Est également digne d'attention l'attestation empruntée à la lettre d'Innocent Ier à Decentius, quand on considère que ce pape mentionne que l'Eglise d'Afrique est redevable à l'Eglise romaine de sa foi et de sa liturgie.

Si nous demandons maintenant à quelle époque le *Pater* fut inséré dans les prières de la messe, ici encore l'écrit de Tertullien nous offre quelques points d'appui pour prouver directement l'origine apostolique de cet élément liturgique. En effet, Tertullien fait ressortir, en deux passages, à quelles recherches consciencieuses il s'est adonné sur les cérémonies de la prière dont il parle,

1. Je pourrais souligner spécialement la phrase suivante : « Quale sacrificium est, a quo sine pace receditur ? » Le sacrifice est représenté comme déjà offert et la place du baiser de paix est indiquée par le « receditur » avant la fin (c'est-à-dire avant le rite de la communion).

et il énonce même le principe que « l'ordre du Seigneur ou des Apôtres » est à ce sujet un critérium déterminant. A propos des ablutions superstitieuses avant la prière, il dit (c. XIII) : « Id cum scrupulose percontarer et rationem requirerem, comperi commemorationem esse in Domini deditionem. » On lit dans le chapitre suivant : « ... Non pigebit cetera quoque denotare, quibus merito vanitas exprobranda est, si quidem sine ullius aut Dominici aut Apostolici præcepti auctoritate fiunt. » D'après ces expressions et d'autres analogues, on voit que Tertullien s'était efforcé aussi dans son commentaire *De oratione* de suivre la Tradition Apostolique ; et quand il exposait la « prière exigée par Dieu » (c. XXVIII) dans ses multiples rapports avec la liturgie de la messe et qu'il considérait cette prière comme le « fondement » (c. X) de toutes les autres prières vocales, il a ramené par là-même aussi à la tradition apostolique et au précepte du Christ (Luc, XI, 2) la place occupée par le *Pater* dans la liturgie de la messe.

***

Le témoignage de Tertullien sur l'existence du *Pater* dans la liturgie de la messe à cette époque est, à mon avis, de plus grande valeur que les paroles de saint Cyprien sur le *Panem nostrum*, dans lesquelles Probst voulait autrefois trouver une preuve sûre en faveur de notre thèse. De fait, une fois posé l'écrit de Tertullien, on ne peut plus récuser saint Cyprien comme témoin en faveur du *Pater* liturgique. Saint Cyprien touche à ce caractère liturgique de la même prière dans les passages suivants de son *De oratione Dominica* :

(Cap. 3) : « Jam prædixerat horam venire, quando veri adoratores adorarent Patrem in spiritu et veritate, et imple-

vit quod ante promisit, ut qui spiritum et veritatem de ejus sanctificatione percepimus, de traditione quoque ejus vere et spiritualiter adoremus » ; c. 4 : « Et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus, verecundiæ et disciplinæ memores esse debemus... » ; c. 8 : « Publica est vobis et communis oratio... » ; c. 12 : « Hanc continuis orationibus precem facimus..., ut sanctificatio et vivificatio, quæ de Dei gratia sumitur, ipsius protectione servetur » ; le c. 18 relativement au sens eucharistique du *Panem nostrum* ; c. 23-24 ce qui, à l'occasion de la cinquième demande du *Pater*, est dit sur l'humeur pacifique en union avec le sacrifice qui plaît à Dieu ; c. 31 : « Quando stamus ad orationem... vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus... Ideo et sacerdos ante orationem præfatione præmissa parat fratrum mentes dicendo : sursum corda ; ut dum respondet plebs : Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere. » Ces passages ont d'autant plus d'importance qu'ils se rencontrent dans un écrit qui traite ex professo et conformément à son titre clair « de l'Oraison dominicale. »

Un troisième témoin africain en faveur de la présence du *Pater* dans cette liturgie de la Messe est saint Optat de Milève († vers 384). Dans le chapitre XX du deuxième livre de son *De schismate Donatistarum* composé entre 371 et 375 et revu plus tard, il confond la sainteté apparente des Donatistes par l'argument suivant *ad hominem* :

« Vos ipsos decipitis, et veritas in vobis non est. In Joannis schola esse noluistis. Cum enim seducitis aliquos, promittitis vos indulgentiam peccatorum esse daturos ; et cum vultis donare peccata, vestram profitemini innocentiam ; et remissionem peccatorum sic datis, quasi nullum habeatis ipsi peccatum. Non est ista præsumptio, sed deceptio ; nec veritas, sed mendacium. Etenim inter vicina momenta, dum manus imponitis et delicta donatis, *mox ad altare conversi Dominicam orationem prætermittere non potestis.* Et utique dicitis : *Pater noster, qui es in cœlis, dimitte nobis debita nostra.* Quid vocaris, dum peccata confiteris tua, si sanctus es, dum

dimittis aliena ? Hoc modo et vos ipsos decipitis et veritas in vobis non est. »

De l'Aubépine fait sur ce texte les observations suivantes : « Après l'absolution des pénitents les évêques revenaient à l'autel. L'absolution avait ainsi lieu avant le *Pater* et avant la communion. » L'assurance avec laquelle Optat affirme « Vous ne pouvez pas omettre le *Pater* », montre qu'il considérait la place du *Pater* dans la liturgie de la messe comme généralement reconnue et inviolable. Les textes dans lesquels, bientôt après, saint Augustin confirme le même fait et même en partie ceux où il fait remonter à un précepte divin, tout comme saint Jérôme et plus tard saint Grégoire le Grand, l'assignation de cette place, nous les avons discutés plus haut en réfutant l'opinion de Probst.

H) *Place du* Pater *avant et non après la Communion.*

Il reste encore à expliquer quelques textes postérieurs sur lesquels on pourrait fonder éventuellement l'opinion singulière que la place primitive du *Pater* dans la liturgie romaine était *immédiatement après* la communion. Le témoignage de saint Grégoire le Grand (ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrare) qui confirme en partie où n'était pas, et en partie où se trouvait primitivement le *Pater*, entre l'oblation et la communion, peut-être plus précisément encore entre la consécration et la communion, a déjà été ci-dessus examiné sous tous ses aspects, et on ne peut, en tout cas, plus le faire valoir pour prouver l'opinion de Drews.

Peut-être allèguera-t-on le *De Sacramentis* attribué à saint Ambroise. Le *Pater* n'y est mentionné et expliqué (l. V, c. 4) qu'après le rite de la communion. Il faut remarquer toutefois que l'auteur commente ici le *Pater*,

non pas spécialement comme faisant partie de la liturgie de la messe, mais comme prière en général.

Il a conclu le chapitre précédent par les mots : « Hæc sunt, quæ de Sacramentis breviter percurrimus. » Et il introduit là-dessus immédiatement le chapitre suivant sous cette forme : « Nunc quid superest nisi oratio ? » Il mentionne ensuite l'origine du *Pater* et il en donne un commentaire détaillé de chaque demande. Il dit, à propos de la quatrième : « Memini sermonis mei, cum de Sacramentis tractarem... » Il en résulte que ce sermon sur l'oraison dominicale, à strictement parler, n'appartient plus aux sermons *De Sacramentis*, mais qu'il a été ajouté pour ainsi dire comme appendice à ces instructions mystagogiques, en ce sens que le *Pater* était considéré comme une prière mystérieuse accessible aux seuls initiés. De fait, on n'indique qu'à la quatrième demande la relation particulière du *Pater* avec la liturgie de la messe. Après les mots donnés dans notre dernière citation (l. V, c. 4, 24) il y a : « Dixi vobis, quod ante verba Christi, quod offertur, panis dicatur ; ubi Christi verba deprompta fuerint, jam non panis dicitur, sed Corpus appellatur. Quare ergo *in oratione Dominica*, *quæ postea sequitur* [1], ait : *Panem nostrum*. Panem quidem dixit, sed ἐπιούσιον, hoc est supersubstantialem. » L'auteur explique ensuite cela en outre de la demande quotidienne de la sainte communion. La conclusion de ce chapitre et du V^e^ livre ne montre nulle part que cette explication du *Pater* soit à insérer dans le cadre d'une explication de la messe. Dans le dernier livre, le VI^e^, l'auteur récapitule et développe deux vérités fondamentales qui ressortent de ce qui a été dit antérieurement sur l'Eucharistie comme étant le vrai corps du Christ et sur la manière de prier en se conformant aux préceptes du Christ et de saint Paul. Il montre alors comment l'oraison modèle du Seigneur correspond de fait à ces instructions. La glorification qu'on y a jointe (c. 5, 24), semblable à la Doxologie qui, en Orient, suit le *Pater*, est aussi, selon Probst (*Lit. des vierten J.*, 264-265), avant le rite de la communion, tout

1. Probst aussi entend ce *postea* de la place entre le Canon et la Communion (*Lit. des 4 Jhrh.*, p. 264, 265, cf. 261 sq.). Il donne, d'après Pamelius, le texte de la Messe milanaise dans l'ouvrage : *Die abendl. Messe*, p. 14-19.

comme on reconnaît généralement que le rite ambroisien partiellement décrit par l'auteur du *De Sacramentis* terminait, ainsi que la liturgie africaine, le Canon et la fraction par le *Pater*.

Dans le Canon de Muratori (d'un manuscrit du IXe-Xe siècle, voir Probst, *ib.*, p. 229 suiv.), l'oraison dominicale suit le « post confractorium » (voir Probst, *ib.*, 264), avec cette introduction :

Sequitur deinde oratio. Ipsius præceptum est, Domine, quod agimus, cujus nunc te præsentia postulamus, da sacrificio auctorem suum, ut compleatur fides rei in sublimitate mysterii, ut sicut veritatem cœlestis sacrificii exsequimur, sic veritatem Dominici Corporis et Sanguinis hauriamus, per eumdem Christum Dominum nostrum, dicentes : Pater noster, qui es, etc. *(ib.*, 241). Le Brun dit, dans son *Ordo Missæ Ambrosianæ* [1] composé de pièces diverses mais pas antérieures à l'an 1124 : « Pendant la fraction de l'Hostie, le Chœur chante une antienne appelée *Confractorium* qui est différente selon les messes. Le *Pater* est quelquefois précédé de cette préface : *Divino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti* (ainsi dans la Missa quotidiana de Pamelius) ; et presque toujours de la Préface commune : *Præceptis salutaribus moniti... audemus dicere* : *Pater noster...* » Vient alors l'embolisme avec une brève doxologie et le rite, pratiqué aussi autrefois à Milan comme dans mainte église de Gaule et d'Allemagne, de la bénédiction épiscopale avant le baiser de paix et la communion. Il faut encore faire ressortir que dans la liturgie milanaise la *Commixtio* se rattachait immédiatement à la *Confractio* (voir Le Brun, *l. c.*, de même Pamelius dans Probst : *Ab. M.*, 18 : confractio hostiæ et commixtio in calice), tandis que les liturgies gallicane, irlandaise et aussi la mozarabe (celle-ci au moins depuis le IVe concile de Tolède de 633) séparent la *confractio* de la *commixtio* par le *Pater*. Milan, dans le voisinage de Rome, nous oriente en quelque sorte par rapport à la modification de saint Grégoire le Grand.

1. *Explication de la Messe*, t. II, 212.

On ne trouve guère, dans la liturgie milanaise, de point d'appui pour n'insérer le *Pater* qu'après la communion, puisque nous le trouvons ici en réalité avant la communion. La double doxologie qui suit le *Pater* dans le Canon de Pamélius n'est pas non plus une preuve de l'insertion *tardive* du *Pater* dans la liturgie milanaise, comme Probst le voudrait conclure *(Lit. des vierten Jhrhts* 265, cf. 221), mais vu l'inexactitude déjà blâmée par Le Brun (II, 210), de Pamélius [1], qui semble avoir, sans autre déclaration, mélangé une grande partie de sa source avec des attestations tirées du *De Sacramentis*, on peut attribuer facilement à un amalgame de ce genre la constitution de cette double doxologie. Cf. aussi Mabillon, *Appendix ad opera S. Germani Parisiensis. De lit. gallic.*, l. I, 7. (P. L., t. LXXII, 115.) En se référant à Pamélius il assigne au *Pater* dans l'ancienne liturgie milanaise la même place que le Canon de Muratori. Probst affirme au contraire *(Abend. Messe*, 25) « que le *Pater* reçoit dans la messe de Pamélius la place qui lui a été assignée par saint Grégoire le Grand (mox post precem) », c'est-à-dire avant la *Confractio*, ce qui toutefois est en contradiction avec le texte qu'il cite lui-même (p. 18) de la messe de Pamélius. Ici le *Pater suit* la *Confractio* et le *Confractorium*. En aucun cas le *Pater* n'était après la communion.

Probst aussi bien que Drews ajoutent que dans la liturgie gallicane de la messe, pour autant que nous pouvons encore aujourd'hui la connaître, le *Pater* était récité par tout le peuple ensemble après la fraction [2].

1. Pamélius dit, au commencement, dans une note : « Ex missali Mediolanensi *pleraque* desumpta sunt... » V. Probst, *Abendl. Messe*, 14. De fait, la deuxième doxologie de Pamélius *(ib.*, 18) est prise mot à mot au *De Sacramentis* (VI, 5, 24).

2. Probst, *Abendl. messe*, 314, cf. 301, *Realenzyklop. f. prot. Th.*, XII, 710. Pourtant ils auraient dû l'un et l'autre distinguer ici et dans la liturgie d'Espagne la *Commixtio* de la *Confractio*, car elles étaient séparées l'une de l'autre par le *Pater* (V. Mabillon, *De liturg. Gallic.*, I, 17. P. L., t. LXXII, 118).

L'un et l'autre s'appuient sur le Missel publié par Mone en 1850.

Voici par exemple la prière d'introduction au *Pater* dans la VIIe messe de Mone : « Indigni quidem sumus nomina (e) filiorum, omnipotens Deus, sed jovente (jubente) te Domino nostro Jhesu Christo Filio tuo, licet trepidantes tamen obedientes humili mente oramus et dicemus [1]... »

Le *Pater* est suivi d'un embolisme. Si on voulait par contre insister sur certaines expressions des sermons de saint Césaire d'Arles, voici des remarques à faire. Césaire, évêque d'Arles (503-543), combat dans quelques sermons *(inter opera S. Aug. Serm.* 281-282. P. L., t. XXXIX, 2276 sq.) l'abus de ceux « qui lectis divinis lectionibus statim de ecclesia foris exeunt ».

Il dit : « Nullus de ecclesia discedat, donec divina mysteria compleantur. » Ce qu'il entend par là, il l'explique : « Non tunc fiunt Missæ, quando divinæ lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur et Corpus vel Sanguis Domini consecratur... Ideo qui vult Missas ad integrum... celebrare, usquequo oratio Dominica dicatur, et benedictio populo detur... se debet in ecclesia continere. » Il déplore « que la plus grande partie du peuple, et même, ce qui est pis, presque tous quittent l'église après les lectures. » Il mentionne donc comment c'est en vain que dans l'église presque vide le prêtre dit *Sursum corda,* comment ce peuple dédaigne le Trisagion et comment, même ceux qui sont présents, en récitant le *Pater* et la cinquième demande, courent un danger s'ils ne pardonnent pas de cœur ; et surtout ceux qui ne restent pas même dans l'église et qui prient ainsi. Là-dessus il compare leur grossièreté avec leur conduite quand il s'agit d'un festin mondain, et il dit : « Hoc ideo facimus quia nec de cibo animæ curamus... » A la fin, il défend aux auditeurs « ut nullus ex vobis de ecclesia discedat, nisi cum divina mysteria ad integrum fuerint celebrata. » Les mêmes pensées reviennent dans le sermon suivant. Il y dit expressément :

1. Probst, *l. c.*, 314.

« ... Unius aut duarum horarum spatio patientiam præbeamus, donec in illa spirituali mensa animarum cibus apponitur et Sacramenta spiritualia consecrantur [1]. Et quia præmissa oratione Dominica benedictio vobis non ab homine, sed per hominem datur, grato... animo rorem divinæ benedictionis accipite... » Ne sont ici mentionnés que les éléments de la messe qui précèdent la communion, car la bénédiction de l'évêque, dans l'ancienne liturgie gallicane *(benedictio populi)*, comme dans la liturgie ambrosienne *(Pacis nuntiatio)*, précédait la communion.

Cet ordre des rites de la messe est expressément confirmé par l'*Expositio brevis antiquæ liturgiæ gallicanæ* attribuée à saint Germain de Paris († 576), mais qui d'après H. Koch *(Tüb. Quartalschr.*, 1900, 525 sq.) est d'origine postérieure. Qu'on me permette de citer un long passage de la première lettre de cette *Expositio*, parce que non seulement elle explique pour ainsi dire les paroles de Césaire, mais parce que aussi elle prend une position polémique certaine contre le canon XLIV du concile d'Agde dont il faudra que nous parlions bientôt. L'auteur écrit (P. L., t. LXXII, 94) :

« Oratio vero Dominica pro hoc ibidem (sc. post confractionem) ponitur, ut omnis oratio nostra in Dominica oratione claudatur [2]. Benedictionem vero populi sacerdotibus fundere Dominus per Moysen mandavit, dicens : Loquere ad Aaron et ad filios ejus : sic benedicetis populo : Benedicat tibi et custodiat te *(Num.*, VI, 23), etc. Aaron igitur locum Christi, filii ejus locum presbyterorum portaverunt. Ambobus igitur mandavit Dominus benedicere populum ; sed tamen propter servandum honorem Pontificis, s. constituerunt canones, ut longiorem benedictionem Episcopus pro-

1. Selon le langage des Pères latins et grecs, Césaire entend ainsi par « Missas ad integrum celebrare », ou « divina mysteria ad integrum celebrare », en premier lieu l'accomplissement du sacrifice par le *Pater* qui termine le canon et par la prière de bénédiction.

2. Cf. *August. serm.* 227 (P. L., t. XXXVIII, 1101) : « Ubi est peracta sanctificatio... », et *Ep.* 149 *Paulino*, n. 16 (P. L., t. XXXIII, 636) : « Quam totam petitionem fere omnis Ecclesia Dominica oratione concludit. »

ferret, breviorem presbyter funderet, dicit : *Pax, fides et caritas et communicatio Corporis et Sanguinis Domini sit semper vobiscum.* Nam licet illam benedictionem, quam Moysi Deus dictavit, et nullus contradicere presbytero potest [1], quia cœlum et terra transibunt. Hoc ergo *ante Communionem* benedictio traditur, ut in vas benedictum benedictionis mysterium ingrediatur... »

Des sermons de saint Césaire et de cette citation il résulte que l'on n'obligeait alors strictement les fidèles, en Gaule, à rester pendant la communion, la post-communion, et jusqu'à la fin de la liturgie, que quand ils recevaient la sainte communion. Probst est du même avis *(Abendl. Messe*, 348) quand il montre comment Grégoire de Tours sépare très nettement le sacrifice de la communion :

« Peractis sollemnitatibus ad sacrosanctum altarium communicandi gratia accessit (Greg. *Hist. Franc.*, l. IX, c. 3). — Celebratis missis accedit (mulier) ad poculum salutare *(De glor. conf.*, c. 65). — Cumque expletis missis populus cœpisset sacrosanctum Corpus Redemptoris accipere *(De mirac. Martini*, l. II, c. 47). Mabillon dit expressément, contre Walafrid Strabon *(De lit. Gallic.*, I, 14. P. L., t. LXXII, 134) : « Quippe licebat iis, qui non communicabant, accepta benedictione, ante Communionem discedere... Immo vero diaconus ante Communionem clamare solebat : « Si quis non communicat, det locum » (cf. *Greg. M.*, l. II *Dialog.*, c. 23). Cyprien *(De lapsis)* dit : « Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre præsentibus cœpit. »

Probst a donc bien le droit d'affirmer (*l. c.*, 348) : « Cela est directement en contradiction avec la théorie qui veut que la messe soit absorbée dans la communion... L'Orient

1. Ces mots paraissent dirigés tout droit contre le canon XLIV du concile d'Agde (506) : « Benedictionem super plebem in ecclesia fundere aut pœnitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licebit. » En tout cas, il s'agit de prendre la défense du droit des prêtres à bénir, défense modérée puisqu'elle adjuge aux évêques seuls la bénédiction solennelle. La formule ordinaire de la bénédiction pour les prêtres s'est conservée dans les mots : « Pax Domini sit semper vobiscum. » A Rome ces mots étaient l'annonce du baiser de paix. (V. Probst, *Abendl. Messe*, 349.)

comme l'Occident distingue (déjà), au Ve, au IVe et même au IIIe siècle, très nettement le sacrifice de la communion. » Cf. les passages cités dans la note 5. *l. c.*, *Basil. M. ep.* 93 : « Après que le prêtre a accompli et offert le sacrifice... ». Chrysostome dit expressément : « Dois-je vous dire d'où vient l'agitation et le tumulte ? Parce que nous ne vous tenons pas fermées les portes durant tout le temps (de la liturgie), mais que nous souffrons (συγχωροῦμεν), qu'avant la dernière action de grâce vous vous leviez et retourniez dans votre maison. » Le même saint dit de même *(Hom.* 17 *in ep. ad Hebr.*, n. 4-5), comment « après l'accomplissement de tout le sacrifice » retentit le τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. D'après une prescription de la liturgie de saint Basile, on ouvrait, avant la communion, les portes de l'église. Chrysostome se plaint, il est vrai, du manque de ferveur des fidèles qui s'en vont si promptement. Mais on comprend comment, vu la longueur de cette liturgie (selon Césaire, la messe du dimanche dans les Gaules durait deux heures), et vu la diminution de la communion fréquente, on ne faisait plus faire aux fidèles qui ne communiaient pas une obligation stricte de demeurer encore durant tout le temps où l'on distribuait la communion sous les deux espèces et où l'on faisait l'action de grâce.

J'ai traité cette question un peu plus minutieusement afin de donner une base plus solide à l'interprétation de quelques décisions synodales du VIe siècle, qui pourraient en apparence faire croire que, dans la liturgie gallicane d'alors, on ne récitait le *Pater* qu'après la communion.

Le canon 47 authentique du concile d'Agde (506) porte : « Missas die Dominico a sæcularibus totas teneri speciali ordinatione præcipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non præsumat. Qui si fecerint, ab Episcopo publice confundantur » (Harduin, II, 1003). Le canon 26 du premier concile d'Orléans (511) précise : « Cum ad celebrandas missas in Dei nomine convenitur, populus non ante discedat, quam missæ solemnitas compleatur ; et ubi Episcopus fuerit, benedictionem accipiat sacerdotis *(ib.*, II, 1011). De même

dans le canon 29 du IIIe concile d'Orléans (538) : « De missis nullus laicorum ante discedat, quam Dominica dicatur Oratio ; et si Episcopus præsens fuerit, ejus benedictio exspectetur » *(ib.*, II, 1428).

Tous ces canons ont été faits pendant l'épiscopat de saint Césaire d'Arles, et le premier (à Agde) sous sa présidence. Avec Baronius (dans Migne, P. L., t. XXXIX, 2276) nous pouvons donc sans l'ombre d'un doute interpréter ces canons dans le sens indiqué par les sermons ci-dessus de Césaire ; il est impossible de conclure de ces canons que la récitation du *Pater* n'ait eu lieu qu'après la communion, Le sens que l'on soutient ici est confirmé par le canon 18 du IVe concile de Tolède, qui, d'après le canon 2, s'appliquait aussi à la Gaule Narbonnaise : « Quelques-uns communient dès le *Pater* et ne donnent qu'ensuite la bénédiction au peuple. A l'avenir on fera après le *Pater* la *commixtio* (le mélange), on donnera ensuite la bénédiction au peuple, et alors seulement on prendra le sacrement du Corps et du Sang du Seigneur, le célébrant et les diacres devant l'autel, le clergé dans le chœur, le peuple hors du chœur » (Hefele-Leclecq, *Histoire des Conciles*, t. III, 270).

Ce canon projette en même temps un rayon de lumière sur le changement de place fait au *Pater* par saint Grégoire le Grand dans la liturgie de la messe. Auparavant, dans la liturgie d'Espagne, on récitait le *Pater après* la fraction et peut-être aussi après la *commixtio*. Cela résulte du texte du canon que l'on vient de citer. Le IVe concile de Tolède prit bien en considération la réforme de saint Grégoire, mais *seulement en partie*. Il maintint l'usage de la *confractio* avant l'oraison dominicale et après le Symbole, mais il inséra la *commixtio* (et la bénédiction) entre le *Pater* et la communion.

Probst lui-même ne peut s'empêcher *(Abendl. M.*,

430-431) de reconnaître une dépendance entre le changement de place du *Pater* dans la liturgie d'Espagne et la réforme introduite par Grégoire le Grand. Mais un coup d'œil sur ce qu'il dit nous montre combien il est le prisonnier de sa chère hypothèse sur la non-primitivité du *Pater*.

Il écrit : « Parce que dans l'antique liturgie romaine le *Pater* n'était pas à cette place, mais qu'il y fut mis par Grégoire le Grand, la liturgie mozarabe se régla en ce point d'après le Sacramentaire grégorien. Mais comment était-elle avant saint Grégoire ? Le récitait-on, dans le plus ancien état de la messe en Espagne, et en quel temps ? Comme je n'ai pu sur ces questions obtenir nulle part des informations, je ne puis rien répondre. »

On affirme ici sans preuve : 1. que l'antique liturgie romaine n'a pas eu le *Pater* à cet endroit, c'est-à-dire après la fraction du pain (p. 430, n. 4).

On a prouvé plus haut que les attestations antérieures de Probst sont toutes inexactes. 2. Inexacte est l'affirmation que Grégoire le Grand a déplacé le *Pater* en cet endroit *(après* la fraction). Il l'a plutôt placé *avant* la fraction (mox post precem). 3. Le IV^e^ concile de Tolède ne s'est précisément dirigé, dans son canon 18, d'après le Sacramentaire grégorien, qu'en ce qui concerne la récitation du *Pater* avant *la Commixtio* (Cf. à ce sujet Leslée dans sa *Præfatio in Missale mixtum*. P. L., t. LXXXV, 23, 26). — Ce qu'il en était du *Pater* dans la liturgie de la messe en Espagne avant saint Grégoire, Probst aurait pu le voir facilement d'après le canon 2 du III^e^ concile de Tolède qui s'exprime ainsi : « Pro reverentia sanctissimæ fidei et propter corroborandas hominum invalidas mentes consultu piissimi et gloriosissimi Domini nostri Reccaredi regis, sancta constituit synodus, ut per omnes ecclesias Hispaniæ vel Galiciæ, secundum formam Orientalium ecclesiarum, concilii Constantinopolitani, hoc est 150 Episcoporum, symbolum fidei recitetur ; ut, priusquam Dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et

ad Christi Corpus et Sanguinem prælibandum pectora populorum fide purificata accedant. » (Hard., III, 479).

Le concile suppose donc la place du *Pater* dans la liturgie d'Espagne comme bien connue avant le pape saint Grégoire. Et on n'a jusqu'ici apporté, de l'époque antérieure, aucun témoignage solide contre l'existence du *Pater* dans la liturgie d'Espagne.

***

On terminera ce trop long chapitre par une brève indication sur le *Pater* dans la liturgie irlandaise. Le Missel de Stowe, dont la première rédaction du texte actuel, selon Baümer, Mac Carthy et Grisar, est de 627-640, tandis que Probst (*Abendl. M.*, 42) en fait remonter le texte primitif à la messe romaine quotidienne usitée sous le pape Célestin et réformée par la première main (irlandaise) d'après le Sacramentaire Grégorien ; ce missel contient, après le rite de la fraction indiquée par les répons de la première main, et après la prière de la *confractio* (Credimus...) ajoutée de seconde main (Moel Caich au VIIIe siècle), l'introduction : « Divino magisterio edocti et divina institutione formati audemus dicere », avec le *Pater*. Je ne puis vraiment concevoir comment Probst (p. 93) a pu voir dans « le placement du *Pater* à cet endroit par la première main une nouvelle preuve que le Missel de Stowe ait été réformé afin de se conformer au Sacramentaire Grégorien. » Ici le *Pater* est placé *après* les répons écrits par la même première main : « Cognoverunt Dominum — In fractione panis alleluia — Panis quem frangimus — Corpus est Domini... », et de même s'est conservée l'antique prière d'introduction au *Pater*, prière que l'on peut constater dans la liturgie gallicane et la mozarabe, tandis que le Sacramentaire

Grégorien, tout comme le prétendu Sacramentaire Gélasien, a placé le *Pater* avec la formule d'introduction encore en usage aujourd'hui (Præceptis salutaribus) avant la fraction du pain. Cette place du *Pater* dans le Missel de Stowe prouve donc plutôt le contraire, c'est-à-dire l'existence primitive du *Pater* dans la liturgie irlandaise, et qu'il ne dépend pas pour sa place en cet endroit d'une influence romaine.

Mabillon a publié sous le nom de *Sacramentarium gallicanum* le Missel de Bobbio, qui remonte par les manuscrits jusqu'au VII^e^ siècle (P. L., t. LXXII, 451 sq.). Il y a là, en première place, la prétendue *Missa Romensis cottidiana* dont Baümer soutient résolument l'absolue identité avec la messe du Missel de Stowe (*Zeitschr. f. Kath. Th.*, 1892, 484 sq.). En tout cas, on ne peut plus nier la relation intime de la *Missa Romensis* avec la liturgie irlandaise (*ib.*, 486). Dans la *Missa Romensis cottidiana* aussi (P. L., t. LXXII, 455), le *Pater* apparaît après l'introduction : Divino magisterio edocti et divina institutione audemus dicere : Pater noster, etc. Quant à la place de la fraction du pain nous n'avons ici aucune information directe. Avant la prière d'introduction au *Pater* il y a le « Per quem omnia » de la messe romaine actuelle, et immédiatement après l'embolisme, qui est presque de même teneur que celui de saint Grégoire, mais qui se rapproche plus encore de l'embolisme du Missel de Stowe (ab omni malo ; omission des mots : et omnibus Sanctis), vient la prière : *Post Communionem*. Il résulte en tout cas de l'examen comparatif des trois manuscrits mentionnés que nous n'avons pas le moindre argument positif pour nier la présence primitive du *Pater* dans la liturgie irlandaise entre le Canon et la Communion, et que, de l'accord de la *Missa Romensis* et du Missel de Stowe relativement au *Pater*, nous devons conclure que les deux textes communs, irlandais ou romain, ont contenu le *Pater*, et très vraisemblablement après la *fractio*, comme on le voit dans le Missel de Stowe et comme c'est au moins indiqué dans le manuscrit de Bobbio par les formules de prière avant et après le *Pater* lesquelles concordent mieux avec le Missel de Stowe.

De là on peut d'autant mieux tirer une nouvelle conclusion sur l'existence du *Pater* dans la liturgie irlandaise *primitive* de la messe et sa place très vraisemblablement *après* la fraction du pain, puisque cette conclusion est indépendante de la question tant débattue si la liturgie irlandaise est un développement immédiat de l'ancienne liturgie romaine ou de la liturgie gallicane.

Selon Probst (*Abendl. Messe*, 280) l'antique liturgie romaine, telle qu'elle se trouve dans la *Missa quotidiana*, est venue par Ninian, Palladius et Patrice, en Bretagne et en Irlande, comme messe modèle pour le service divin irlandais. Que saint Patrice ait reçu du pape Célestin la liturgie romaine de la messe ; que la liturgie irlandaise se relie immédiatement à des modèles gallicans ; ou qu'elle ait uni les éléments de l'une et de l'autre : dans les trois cas, nous n'avons pas le moindre argument positif pour révoquer en doute la présence primitive du *Pater* dans la messe irlandaise entre le Canon et la Communion.

Dans les exemplaires qui nous sont parvenus, cette prière se trouve encore après la *fractio* ; on ne découvre nulle part trace d'insertion postérieure. Au contraire, le *Canon Dominicus papæ Gilasi* du Missel de Stowe, avec le *Pater* inséré entre la *fractio* et la *Commixtio*, est un signe que le *Pater* dans la messe romaine avant saint Grégoire avait sa place fixée après la fraction du pain.

CHAPITRE XVI

LE « PATER » COMME ÉLÉMENT DE LA LITURGIE PRIMITIVE ET LA SIGNIFICATION EUCHARISTIQUE DU « PANEM NOSTRUM » DANS LES LITURGIES ORIENTALES

A) *Aperçu et conclusions.*

Résumons maintenant dans un coup d'œil rapide et une conclusion le résultat de l'examen institué dans le chapitre précédent. On a prouvé que le *Pater* est partie intégrante des principales liturgies publiques de la messe dans l'antiquité chrétienne, au moins jusqu'à la fin du IIe siècle. Nous en avons comme témoins sûrs en Orient saint Cyrille de Jérusalem, en Occident Tertullien et saint Cyprien ; et en outre de très nombreuses allusions des autres Pères grecs et latins du IIIe au Ve siècle. Pour les deux premiers siècles nous avons, en plus des attestations des Pères postérieurs, aussi quelques traces positives dans Clément d'Alexandrie, la *Didachè* et Clément de Rome. En outre, les plus anciens témoins sûrs ne savent rien d'une interpolation soudaine ou récente de cette prière dans la liturgie de la messe. Au contraire, soit en Orient soit en Occident, ils parlent du *Pater* dans la liturgie comme d'une prière imposée par la coutume générale. Les objections soulevées jusqu'ici, et la plupart sont récentes, contre le caractère primitif de cette coutume se sont montrées toutes sans valeur. Elles proviennent en partie d'interprétations erronées de quelques textes de Pères qui sont éclairés soit par le langage

usuel d'alors, soit par d'autres textes trop peu remarqués des mêmes Pères ; et ce sont en partie des arguments très fragiles tirés d'abus isolés et même pas constatés sûrement ; en partie aussi ce sont des arguments purement négatifs déduits du silence, ce qui ne surprend pas vu le caractère mystérieux reconnu du *Pater* et la discipline de l'arcane qui existait vraisemblablement déjà au Ier siècle et certainement au IIe-Ve siècle. Le gros point d'appui des adversaires, l'argument négatif déduit de la grossière compilation de la liturgie pseudo-clémentine [1] a été trop surfait. Le silence de cette liturgie apocryphe, incomplète (c'est-à-dire dépourvue de l'exomologèse), hérétique, d'origine privée, et qui n'apparaît que vers l'an 400, est, en présence des attestations positives authentiques et plus anciennes de saint Cyrille de Jérusalem ainsi que de Tertullien, etc., absolument sans valeur. Nous avons par conséquent assez de motifs pour nous associer ici également au cri : Revenons à la Tradition ! Nous en pouvons suivre les traces jusqu'au premier siècle. Et quelque faibles et imprécises que soient ces traces au Ier et au IIe siècle, ce sont pourtant des anneaux, soutenus par d'autres points d'appui plus fermes, d'une tradition continue, et dont le premier et principal anneau fermement enchaîné à l'Evangile, et trop peu remarqué, mais que Tertullien déjà met en évidence dans un traité en partie liturgique, est formé par la parole du Christ : Ὅταν προσεύχησθε, λέγετε· Πάτερ κτλ. (Luc, XI, 2). La valeur probante, qui, de soi, ne dépasse pas la vraisemblance, des indications citées pour le Ier et le IIe siècle, est augmentée par cette parole du Christ et par les témoignages postérieurs très catégoriques des liturgies et des

1. Que l'on compare, par exemple, les titres de nombreux chapitres et aussi du chapitre XII, fabriqué en partie seulement de pièces authentiques, du VIIIe livre des Constitutions Apostoliques.

saints Pères, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Augustin, saint Grégoire, qui rapportent directement à un précepte divin la récitation du *Pater* dans la liturgie de la messe. Saint Optat et Tertullien disent la même chose indirectement, le premier en insistant contre les Pélagiens sur le caractère inviolable de cette disposition, le dernier par l'attestation qu'il fait de ses recherches sur les usages primitifs et les usages non primitifs de la liturgie.

En présence de tous ces faits je ne puis m'empêcher de reconnaître une pleine certitude au témoignage si précis de la Tradition en faveur de notre thèse sur le caractère primitif de la présence du *Pater* dans la liturgie de la messe. Combien les grands liturgistes des siècles antérieurs en étaient convaincus, c'est ce que montrent les paroles suivantes de Renaudot (I, XX) : « De or. Dominica, quæ a sacerdote ritu Occidentali, a populo per totum Orientem dicitur, nulla singularis observatio est, *cum nemo dubitet, quin præcepto Christi et omnium sæculorum exemplo hæc disciplina stabiliatur.* »

Il y a quelque chose, il est vrai, qu'on ne peut affirmer avec la même certitude, c'est la place précise de cette prière dans la liturgie des deux ou des trois premiers siècles. Tertullien lui-même n'est pas, à ce point de vue, un témoin sûr. Bien que son insertion de cette « prière » avant le baiser de paix et la mention qu'il fait aussitôt après du rite de la Communion indique sa place entre la consécration et la Communion, ce témoignage n'est pas toutefois décisif, parce que Tertullien ne traite pas ici ex professo de la messe dans l'ordre chronologique, et, à juger d'après les témoignages connus, il serait toujours possible que le *Pater* ait eu, au temps des apôtres et à l'époque suivante, une autre place dans la liturgie de la messe, qu'il fût rattaché peut-être au baiser de paix qu'en Orient on donnait au commencement de la messe, ou bien identique au *Pater* qu'il fallait réciter après le Baptême et qui est indiqué dans le προεξομολογη-

σάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν de la *Didachè* (XIV, 1). Peut-être pourrait-on aussi faire valoir, pour affirmer la place du baiser de paix au commencement, le ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες (I *Clem. ad Cor.*, 34, 7) et le « *præmissa* legitima et ordinaria oratione quasi fundamento » de Tertullien (*De or.*, 10), ainsi que les expressions « saturatam orationem,... agape coronatam» (*ib.*, 27-28) pour déterminer la place primitive du *Pater*. Toutefois, il faudrait alors avoir des points d'attache positifs qui expliquent ou du moins indiquent le déplacement postérieur de cette prière liturgique. En outre, la Tradition ignore ce déplacement ; au contraire, les attestations de saint Jérôme (*Dial. adv. Pel.*, III, 15), de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand paraissent[1] bien plutôt prouver que la place primitive du *Pater* était entre la consécration et la Communion.

Il serait donc jusqu'ici oiseux, avec de si faibles points d'appui, qui sont encore affaiblis par des faits opposés, de multiplier ici le nombre des hypothèses inutiles.

Il suffit d'ailleurs, pour le dessein principal de ce travail, que nous ayons prouvé que le *Pater* était partie intégrante de la plus ancienne liturgie, qu'il fût alors placé avant ou après la consécration, pourvu que ce fût avant la communion. Vient ensuite la question ultérieure : *Pourquoi a-t-on dès l'origine récité le* Pater *à la Messe* ? C'est avec raison qu'on attire l'attention sur le divin auteur de cette prière et sur son précepte de prier ainsi quand nous prierons. Mais était-ce là l'unique motif ? On pourrait le croire si les liturgies encore existantes et la plus grande partie des Pères qui les commentent n'en avaient pas indiqué encore un autre motif. Mais précisément les *premières* explications du *Pater* qui nous sont parvenues, de Tertullien, Cyprien, Origène,

1. Si l'on ne comprenait le « ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrare », que de la consécration proprement dite par les paroles de l'institution, *avec*, c'est-à-dire *après* cette prière, ceci serait positivement un point d'appui pour admettre un déplacement postérieur, mais la suite semble entendre le « consecrare » de la sanctification et du mélange purement rituels des éléments déjà consacrés.

Cyrille de Jérusalem, etc., font non seulement ressortir le sens eucharistique du *Panem nostrum*, mais le mettent par là directement ou indirectement en rapport avec la liturgie aussitôt qu'il est prouvé que dans la liturgie on récitait le *Pater*. La même chose est faite par tous les Pères latins postérieurs sans exception, et de même la plupart des Pères orientaux, comme Eusèbe de Césarée, Hilaire de Poitiers, Marius Victorinus à Rome, Athanase, Ambroise, Jérôme, Augustin, Cassien, Sedulius, Chrysologue, Isidore de Séville, Maxime le Confesseur, Jean Damascène et d'autres.

B) *Témoignages exprès ou équivalents des Liturgies Orientales.*

Pour ce qui concerne les liturgies elles-mêmes, nous constaterons dans le chapitre suivant, à propos de toutes les liturgies latines, leur magnifique et plein accord à constamment reconnaître et faire ressortir le sens eucharistique du *Panem nostrum*. Dans les liturgies orientales, nous n'avons pas, il est vrai, ce complet accord, ou du moins nous n'avons pas partout l'explication expresse du sens eucharistique, autant que j'ai pu le vérifier par une étude insuffisante de ces liturgies. Pourtant, les points suivants font reconnaître en général un accord des Orientaux avec l'interprétation eucharistique de toutes les liturgies occidentales.

1. L'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* était aussi, dans les liturgies orientales, l'interprétation ancienne et primitive, pour autant que nous pouvons en juger encore par les témoignages historiques. Qu'il suffise de renvoyer à Origène, Eusèbe, Cyrille de Jérusalem.

Renvoyons aussi ici à la liturgie grecque de saint Clément de Rome alors certainement commune avec la liturgie orien-

tale primitive. Comme je l'ai montré précédemment, on peut avec vraisemblance expliquer I *Clem. ad Cor.*, 34, 1 : Ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παῤῥησίας λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ (collato contextu liturgico) comme étant identique avec l'eucharistique μακάρια καὶ θαυμαστὰ δῶρα τοῦ θεοῦ... mentionné à 35, 1, et comme exemple pour l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum*.

2. Beaucoup de monuments liturgiques et d'explications liturgiques du *Pater* provenant des Orientaux témoignent plus ou moins expressément en faveur de l'interprétation eucharistique. Renvoyons à Cyrille de Jérusalem et aux explications du *Pater*, citées aussi déjà ci-dessus, de l'arménien Elisée, qui se rapportent expressément à la liturgie, et de saint Jean Maron, le patriarche d'Antioche qui, dans son *Expositio Missæ* en syriaque, fait ressortir le sens partiel eucharistique du *Panem nostrum*. Appelons en outre l'attention du lecteur sur de nombreuses paraphrases du *Panem nostrum* que l'on rencontre encore aujourd'hui dans le texte liturgique de la messe orientale.

Dans la liturgie syrienne de saint Marouta (Renaudot, II, 267-268) nous lisons, dans la paraphrase qui suit immédiatement le *Pater* ou l'embolisme de cette prière : « Exaudi, Domine, deprecationem populi tui fidelis, et libera eos a malo, et a ministris ejus dæmonibus corporeis, et ab omni tentatione quæ vires superet. Perfice illos per voluntatem tuam ; *nutri illos per gratiam tuam, et satia illos pinguedine domus tuæ*, quia tuum est regnum, potestas et gloria... »

Dans la prière analogue de la *Liturgia Ignatii Patriarchæ Antiocheni, cognomine filii Wahib*, on lit : « ... *Sanctificasti* nos sanctitate tua..., mitte etiam *regnum* tuum æternum, et habitet in animabus nostris et *voluntate una tua*, Filii tui et Spiritus tui sancti guberna nos ; *paneque cœlesti atque vivificante, qui est omnium alimentum, perpetuo satia nos. Dimitte* per misericordiam tuam errores... » (Renaudot, II, 536).

Nous lisons, il est vrai, aussi dans la *Liturgia Dioscori Episcopi Gordiæorum* (insulæ Kardou), l'explication sui-

vante plus générale : « Da nobis *panem quotidie nobis necessarium*, toto spatio vitæ nostræ transitoriæ et fluxæ » *(ib.*, II, 501). Cependant, les mots d'allure générale conviennent tout aussi bien au pain de l'âme de ce pèlerinage terrestre qu'au pain du corps, et nulle part non plus il n'est même indiqué qu'ils désignent simplement le pain matériel. Cela est déjà tout à fait invraisemblable, parce que parmi les nombreuses liturgies syriennes de la collection Renaudot, à ma connaissance il n'y en a pas une seule qui présente simplement le sens matériel, et qu'au contraire de nombreuses liturgies syriennes font ressortir très expressément le sens eucharistique. En outre, dans l'*Oratio ante Pater noster* de cette dernière liturgie on dit expressément : « ... Placuit tibi Domine, ut etiam super mundum alterum et sensibilem extenderes spiritualiter splendorem tuum repleresque illum muneribus tuis divinis imaginem tuam corruptam et nihili factam innovares... » ce qu'il faut entendre pareillement aussi de l'Eucharistie.

Dans la *Liturgia Coptica S. Gregorii* (Theologi) nous lisons, à l'*Oratio fractionis ad Filium*, c'est-à-dire dans la prière qui précède immédiatement le *Pater* : « ... Christe Deus omnipotens... qui per incarnationem tuam incomprehensibilem *præparasti nobis panem cœlestem, Corpus hoc tuum sanctum in mysterio, omnibus modis sanctum...* » (Renaudot, I. 34). Que l'on considère aussi l'expression : « ... Docuisti nos formam orationis *mysticæ...* » dans cette prière et dans beaucoup d'autres liturgies de l'Orient comme de l'Occident (Explication liturgique du *Pater)*.

Nous trouvons la même prière immédiatement avant le *Pater*, avec de petites variantes, dans la *Liturgia S. Gregorii Alexandrina*. Pour changer, citons ici en partie le texte grec de Renaudot (I, 108) : « Ἑτοίμασας ἡμῖν ἄρτον ἐπουράνιον, τοῦτο τὸ σῶμά σου, ὃν ἔθου ἐν μυστήριον (sic) καὶ πανάγιον ἐν τοῖς ἅπασιν. La première prière de la fraction, dans la même liturgie, nomme le Christ ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν δοὺς τῷ κόσμῳ... »

Il y a de même dans la très ancienne *Liturgia græca divi Marci*, dans la prière avant le *Pater* : Καταύγασον (illumina) τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν εἰς τὸ μεταλαβεῖν ἀκατακρίτως τῆς ἀθανάτου καὶ ἐπουρανίου ταύτης τροφῆς... » (Renaudot, I, 142-143).

Ce serait faire violence aux textes, contre le témoignage des autres liturgies, que de ne vouloir ici reconnaître aucun rapport avec le *Panem nostrum* du *Pater* qui vient immédiatement après, absolument comme, souvent jusqu'ici, dans la liturgie romaine, ce n'était que sous la contrainte de préjugés héréditaires que l'on comprenait les mots « Panem cœlestem accipiam » d'avant la communion et les mots qui la précèdent de peu : « Panem nostrum quotidianum », dans un sens totalement différent et contre les explications liturgiques et autres qu'en donnait l'Eglise.

Je voudrais faire ici une observation particulière : Dans les liturgies dites selon saint Basile et saint Chrysostome, le plus souvent, dans l'*oratio fractionis* et dans l'embolisme qui suit le *Pater*, j'ai trouvé la relation avec l'Eucharistie exprimée, non par le mot ἄρτος, mais par diverses périphrases, ou même non exprimée du tout. Comparez par exemple les trois prières de la fraction dans la *Liturgia S. Basilii ex Coptico conversa* (Ren., I, 19-20 [1]) ; de même la *Lit. Alex. S. Bas.* (Assemani, *Cod. lit.*, VII, 66-69 ; *ib.*, II, p. 67-70), et la *Liturgia S. Bas. ex versione Masii (ib.*, 226-227). Dans la dernière prière de préparation au *Pater* il ne s'agit presque exclusivement que de l'Eucharistie, sans que pourtant le mot pain, comme dans beaucoup d'autres liturgies, soit ici nommé. Je fais absolument la même observation dans l'Anaphore de saint Marc dont le titre attribue l'ordonnance à saint Cyrille d'Alexandrie (Assem., VII, 175-178). Quant à la prétendue liturgie de saint Chrysostome, voir Renaudot, II, 250-251. Ici et dans quelques autres liturgies analogues j'ai été frappé par autre chose de curieux. L'*Oratio post Pater noster* paraphrase dans leur ordre les trois premières demandes

1. Cependant Renaudot, dans son commentaire sur la liturgie copte de saint Basile (I, 240), mentionne la prière suivante de la fraction que l'on récite dans le rite maronite ou plutôt jacobite : Credimus, offerimus, obsignamus et frangimus Eucharistiam hanc, *panem cœlestem*, Corpus Verbi Dei vivi... » Il faudrait attribuer cela à l'influence syrienne. Il y a aussi dans la IIe partie du *Missale Alexandr.* dans Assemani, VII, 81, une prière d'avant la Communion tirée d'une Anaphore de saint Basile qui contient en effet l'expression : « Vrai pain descendu du ciel. »

du *Pater* ; elle passe ensuite aussitôt aux deux dernières demandes, sans indiquer quoi que ce soit sur la quatrième. Mais, avant d'énoncer là-dessus une conjecture, il faut indiquer quelques autres faits liturgiques qui appartiennent à ce point.

La très ancienne *Missa S. Jacobi* (Assem., V, 17) contient déjà pour le prêtre à l'offertoire la prière suivante :

« Deus, Deus noster, qui panem cœlestem, cibum universi mundi, D. N. J. Ch. demisisti Servatorem... » Dans l'oraison qui précède le *Pater* on lit : « ... Dona tibi oblata, munera, frugum oblationes accepisti in odorem suavitatis, sanctificareque et perficere dignatus es, o bone, gratia Christi tui et adventu Sanctissimi Spiritus tui : sanctifica, Domine, et animas nostras, corpora et spiritus... » *(ib.*, 50). A bon droit Probst *(Abendl. Lit.*, 183), surtout dans cette liturgie et dans celle de saint Marc, a mis le contenu de l'*Oratio fractionis* en relation directe avec la quatrième demande du *Pater*, qui vient ensuite, prise au sens eucharistique ; son seul défaut a été d'avoir cherché à prouver par des arguments trop faibles qu'à cause de cette demande on avait tardivement intercalé ici le *Pater*. Mais même dans le cas où le *Pater* aurait été primitivement récité à un autre endroit de la liturgie et qu'il n'aurait été transporté que plus tard parmi les prières préparatoires à la communion, par là se confirmerait d'autant plus que de bonne heure en Orient on interprétait le *Panem nostrum* au sens eucharistique. Car ce changement, ou, comme le pense Probst, l'intercalation postérieure, avait certainement dû avoir lieu longtemps avant saint Cyrille de Jérusalem qui mentionne comme coutume ferme la situation actuelle du *Pater.*

Dans l'ouvrage de Renaudot il faut remarquer encore ce passage de son commentaire sur la liturgie de saint Basile, où (I, 241-242), à l'occasion de l'*Oratio post Pater noster*, il raconte comment les prêtres coptes étaient tenus d'expliquer au peuple dans le langage populaire

et en dehors de la liturgie le *Pater* récité en copte pendant la messe.

Il écrit : « De qua consuetudine observanda exstat Gabrielis filii Tarich synodica constitutio. Ea ratione factæ sunt ab Episcopis et a theologis *variæ orationis Dominicæ expositiones, similes illis, quæ exstant in sermonibus Augustini ;* simplices scil. et piæ potius quam theologicæ... » Comme si saint Augustin avait, dans ses œuvres théologiques, une autre explication du *Pater* que dans ses sermons. Ou bien comme si les « simples et pieuses explications des évêques et des théologiens » n'étaient pas en même temps théologiques. De la comparaison avec les sermons de saint Augustin on peut conclure, avec de bons motifs, que ces explications présentaient l'interprétation du *Panem nostrum* au sens eucharistique. Cette interprétation fut, dans les siècles suivants, spécialement à l'époque de Renaudot, traitée plutôt comme une « pieuse » accommodation que comme interprétation « théologique ». Renaudot cite, pour ces explications coptes du *Pater*, entre autres les « opuscula Severi Aschmoninensis apud Ebnassalum ». Qu'au reste tous les liturgistes du XVIIe et XVIIIe siècles n'aient pas partagé l'opinion de Renaudot par rapport à l'épithète appliquée aux explications homilétiques augustiniennes du *Pater* : « simplices et piæ potius quam theologicæ », on le voit, spécialement touchant le *Panem nostrum*, par exemple dans Bona et Le Brun. Le cardinal Bona dit, dans le livre II de son ouvrage « Rerum liturg., ll. 2 » (p. 416) : « Hunc quidem (eucharisticum panem) principaliter petimus, secundario autem quidquid pertinet ad vitæ sustentationem. » Le Brun *(Explication... de la messe*, I, 542 sq.) en appelle, pour son explication pleine et triple de cette demande, tout particulièrement à saint Augustin.

Remarquons encore dans l'ouvrage de ce dernier liturgiste, qui n'est sans doute pas partout correct [1], des liturgies qui n'ont pas été étudiées aussi à fond par Renaudot et par Assemani.

1. Spécialement par rapport à l'épiclèse et en ce qui concerne ses efforts pour réintroduire la liturgie gallicane, souvent son argumentation n'est pas juste.

La liturgie arménienne (Le Brun, *Exp. de la Messe*, III, 310) a le *Pater* avant l' « Elevatio, adoratio et mixtio ». Dans la version latine du P. Pidou, voici le texte de la quatrième demande : Panem nostrum jugem da nobis hodie. Le mot arménien « hanabazuert » signifie aussi bien *quotidianum* que *continuum, jugem.*

Dans une rubrique de l'article suivant (le 20e) l'Eucharistie est nommée « panis sanctus ». Dans une prière avant la communion, *fer. III (ib.*, 319) on lit : « Panis vitæ... » ; plus bas, dans une autre prière d'action de grâce *(ib.)*, « supra hunc Panem et hunc Calicem » désignant l'Eucharistie déjà consacrée. Dans l'hymne suivante d'action de grâce, pendant la distribution de la sainte Communion, se rencontrent des expressions analogues : « Panem istum purificantem distribuis — Panis hic est Corpus Christi [1]. » Puisque en outre saint Elische témoigne en faveur de l'interprétation liturgique du *Panem nostrum* au sens eucharistique dans l'Eglise arménienne, il ne peut plus exister aucun doute sur le sentiment des Arméniens touchant notre question.

Dans la liturgie nestorienne *(Liturgia Christianorum Malabariæ*, coll. *Liturgia consueta Nestorianorum Chaldæorum*, v. Le Brun, III, 468) le prêtre, au commencement, récite le *Gloria in excelsis* et le *Pater* dont la quatrième demande porte : Da nobis hodie panem necessitatis nostræ. On pourrait s'imaginer que cela se rapporte simplement aux besoins temporels et matériels. La même liturgie malabare nous ouvre les yeux.

Déjà l'*Oratio ante Pater noster* avant la communion a une couleur eucharistique et contient en même temps des allusions à diverses demandes du *Pater*. Dans la prière d'action de grâce après la communion *(ib.*, III, 529), il est dit, à la

1. Si on a sous les yeux l'interprétation du *Panem nostrum* défendue dans ce travail on peut aussi légitimer cette proposition après la consécration sans enseigner le moins du monde la théorie de l'impanation.

troisième fois, que le *Pater* cette fois doit être récité par tous. Viennent ensuite les bénédictions du prêtre dans lesquelles on voit aisément des réminiscences de chacune des parties du *Pater* : « Ille qui benedicit nos omni benedictione in *cœlis* per Filium suum, invitavit nos ad *regnum* et suavitatem æternam... Dicetis vere : ... Omnis qui manducat Corpus meum vivificans et bibit Sanguinem meum Calicis salutaris ; *dimitto omnia illius debita et omnia illius peccata* deleo, et ad regnum voco illum, et *ab afflictionibus liberet vos et a scandalis vos servet.* »

De même dans la liturgie dite de Nestorius et célébrée cinq fois par an (Renaudot, II, 628), le sens eucharistique du *Panem nostrum* est assez clairement énoncé dans la prière *ante or. Dominicam* : « ... Præsta nobis, Domine, ut cum fiducia... pronuntiemus coram te orationem istam puram et sanctam, quam docuit os tuum vivificum discipulos tuos sanctos, *participes mysteriorum tuorum*, cum dixit : Quando orabitis, dicite sic orantes, gratias agentes, dicentes... : Pater noster... »

Relativement à la triple récitation du *Pater* dans la messe nestorienne, l'évêque Georges de Mossoul (vers 945) écrit qu'il y avait sur ce point des controverses et que beaucoup affirmaient qu'on ne devait le réciter que dans le cours de la messe elle-même (Le Brun, III, 555 ; celui-ci en appelle de son côté à Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. II, 448 ; t. III, 527-528). Cette récitation trois fois répétée du *Pater* dans la liturgie nestorienne de la messe vient, selon cet auteur, de ce qu'on a étendu aussi à la messe le précepte de réciter le *Pater* avant et après chaque office.

Une brève remarque sur la liturgie éthiopienne ou abyssine héritée d'Alexandrie, relativement au *Panem nostrum*, terminera ce deuxième point du débat. C'est par abus que l'on a exprimé ici les paroles consécratoires du Christ par : Hic Panis est Corpus meum (Le Brun, II, 577) ; toutefois les Abyssins n'y attachaient pas la doctrine luthérienne de l'Impanation, comme il ressort de plusieurs documents dans Le Brun (*ib.*, II, 578) ; par erreur ils tenaient la formule pour tout à fait identique à la

formule correcte usitée chez eux pendant la liturgie à la consécration des évêques : Hoc est Corpus meum. Dans l'épiclèse après la consécration ils disaient avec beaucoup d'autres liturgies : « Offerimus tibi hunc panem », et dans la distribution de la sainte communion le prêtre disait : « Hic est Panis vitæ, qui de cœlo descendit, vere pretiosum Corpus Emmanuel Dei nostri. — Amen. » *(Ib.*, 579.)

***

3. La remarque faite ci-dessus, que les liturgies dites de saint Basile, saint Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie, souvent en opposition avec d'autres, évitent avant et après le *Pater* des expressions comme « Panis cœlestis » et, en dépit du caractère eucharistique de l'une ou de l'autre de ces prières, ne laissent percer cependant aucune relation directe entre l'Eucharistie et le *Panem nostrum*, nous est un signe qui invite à comparer les liturgies attribuées à ces Pères, et qui pour une grande part remontent jusqu'à eux, avec leurs diverses explications extraliturgiques du *Pater*. On dirait presque que ces Pères ont visiblement fait des efforts pour créer, même dans la liturgie, un prétexte en faveur du sens matériel qu'ils donnaient au *Panem nostrum*, sens qui n'était pas encore représenté jusqu'alors dans les monuments liturgiques, ou pour empêcher l'interprétation expressément eucharistique dans les prières appartenant au *Pater*. Comment expliquer autrement, par exemple dans la liturgie ci-dessus mentionnée de saint Chrysostome, l'omission de la quatrième demande dans la paraphrase qui suit le *Pater* ? De même les liturgies bien anciennes de saint Marc et de saint Jacques mentionnent les saints Mystères, dans la prière d'inclination ou de préparation qui suit l'embolisme, et font prier le

prêtre et le peuple en vue de les recevoir dignement, et ils mentionnent pourtant déjà, dans la prière avant le *Pater*, « cette nourriture immortelle et céleste » *(Lit. divi Marci)*, et, déjà à l'offertoire, « le pain céleste, la nourriture du monde entier » *(Lit. S. Jacobi)*. Si cette contradiction se confirme effectivement, nous avons la conjecture : saint Basile et saint Chrysostome et, en partie aussi, saint Cyrille de Jérusalem ont, sous l'influence de l'école d'Antioche qui ne s'épanouit qu'au commencement du IVe siècle, et de ses principes exégétiques froids, et même çà et là trop froids en ce qui concerne le sens littéral de la sainte Ecriture, et peut-être aussi sous l'action de la pratique décroissante de la fréquente communion, restreint par trop le sens littéral du *Panem nostrum*, en conformité avec l'interprétation de leur époque mais non de l'interprétation originelle ; et cela en partie pour relever la signification partielle matérielle auparavant par trop méconnue de cette demande, en partie aussi pour rester fidèles au principe juste, mais qu'il ne fallait pas exagérer, ainsi énoncé par saint Basile : « De mon côté, écrit-il dans la IXe homélie sur l'*Hexaëmeron* (n. 1. P. G., t. XXXIV, 74) je comprends foin (herbe) quand j'entends foin (herbe), et plante et poisson et animal et bétail domestique, je comprends tout littéralement : car je ne rougis pas de l'Evangile ». Ces paroles, dirigées contre l'interprétation allégorisante des Alexandrins, sont absolument vraies ; mais il faudrait bien les compléter par une petite addition : quand, par exemple, aujourd'hui, selon le langage *actuel, moderne*, j'entends « pain » ou « notre pain quotidien », j'entends par là aussi le pain matériel, au cas où le langage de l'auteur lui-même et les diverses circonstances ne réclament pas un autre sens. Mais s'il s'agit de mots écrits dans les livres saints il y a plusieurs

siècles, il me faut évidemment poser la question si le sens que je donne aujourd'hui à ce mot « notre pain quotidien » est bien adéquat à celui que comportait le langage et la manière d'entendre des premiers chrétiens et surtout du divin Sauveur ; car c'est tout d'abord pour les premiers chrétiens que les hagiographes du Nouveau Testament ont écrit, c'est à eux en premier lieu que le Christ a confié le *Pater* après s'être caractérisé déjà auparavant comme le Pain de vie. En fait, on peut encore aujourd'hui constater comment les premiers chrétiens dans leurs assemblées liturgiques, mais en dehors d'elles aussi, désignaient l'Eucharistie simplement par le mot « pain » et la célébration de l'Eucharistie par l'expression « fraction du pain », et comment ces noms étaient, au cours des temps et déjà au IIIe-IVe siècle, devenus toujours plus rares [1]. Nous pourrions donc, selon toute apparence, expliquer ainsi pourquoi chez quelques-uns, et des plus considérables, des Pères de l'Eglise grecque, contre l'accord presque général des autres, dans leurs écrits patristiques aussi bien que dans les liturgies qui portent leur nom et qui sont en partie authentiques, ne se trouvent ou bien aucune trace ou seulement que des traces obscures du sens eucharistique de notre *Panem nostrum*. Il est bon toutefois de remarquer que cette interprétation par trop terre-à-terre du *Panem nostrum* fut certainement précédée d'une autre plus pleine, l'interprétation spirituelle et eucharistique. Ceci. pour expliquer la contradiction signalée, mais, remarquons-le encore une fois, comme simple hypothèse.

1. Sur ce sujet je renvoie de nouveau à l'article de Schermann « Das Brotbrechen im Urchristentum » (La fraction du pain dans l'antiquité chrétienne) (*Bibl. Zeitsch.*, VIII, 1910, p. 39-52 ; 163-185). Je ne puis admettre la thèse qui y est soutenue, mais j'admettrai l'opinion que, dans les siècles postérieurs, on n'expliquait souvent plus cette expression dans le sens eucharistique.

Que le plus grand nombre des Pères orientaux, spécialement sur ce point, fussent d'un autre avis et que même les Orientaux non-unis des siècles suivants admettent l'interprétation au sens eucharistique du *Panem nostrum* surtout aussi dans la liturgie, nous avons pu le constater dans la section patristique de ce travail. Cf. la profession de foi de Pierre Mogilas.

CHAPITRE XVII

L'INTERPRÉTATION DU « PANEM NOSTRUM » AU SENS EUCHARISTIQUE DANS LES LITURGIES OCCIDENTALES AU MOYEN-AGE

A) *L'interprétation liturgique du* Pater *du Sacramentaire prétendu Gélasien utilisée déjà par saint Pierre Chrysologue.*

Une mine dont les filons s'étendent très loin, et jusqu'ici malheureusement trop peu appréciée, pour obtenir le sens littéral vrai du *Panem nostrum*, le sens conforme à l'Ecriture et à la Tradition, est formée par les nombreuses explications du *Pater* que nous fournit l'Eglise d'Occident au moyen âge, explications la plupart identiques et souvent insérées dans les livres liturgiques eux-mêmes. Il s'agit ici de pièces doctrinales publiques de l'Eglise, qui étaient employées constamment pour l'instruction des catéchumènes et des fidèles adultes, comme le prouvent les explications latines et haut-allemandes du *Pater* indiquées dans la deuxième section. Si on n'avait affaire ici qu'à une seule province ecclésiastique, on pourrait, à la rigueur, refuser, comme trop insuffisamment légitimée, l'application du principe « Lex supplicandi lex credendi ». Mais il n'en est pas ainsi. Il s'agit ici en effet de l'interprétation ecclésiastico-liturgique et en même temps catéchistique de tout le moyen âge, appuyée sur l'enseignement général des Pères latins ; et on peut d'autant moins récuser cette interprétation, que les

organes authentiques de la doctrine de l'Eglise, en particulier les pontifes romains et les conciles plus ou moins généraux, n'ont jamais mis en doute le sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*, mais l'ont au contraire constamment approuvé et parfois expressément mis en évidence.

Commençons par l'explication du *Pater* donnée par le Sacramentaire prétendu Gélasien, dont le plus ancien manuscrit actuel, qui se trouve au Vatican et qui a été publié pour la première fois par Thomasius en 1680, remonte au VIIe-VIIIe siècle [1].

D'après les modernes ce manuscrit doit être d'origine gallicane [2]. L'instruction aux catéchumènes, pour le Carême, insérée dans le manuscrit suppose une classe permanente de catéchumènes adultes et provient donc d'une époque encore beaucoup plus ancienne. Elle contient trois homélies catéchétiques : 1° sur les évangiles et leurs quatre emblèmes ; 2° sur le symbole de Nicée-Constantinople qui, dans sa rédaction latine, ne présente pas encore l'addition *Filioque* [3], laquelle s'introduisit en Gaule et en Germanie dès le VIIe siècle ; 3° sur le *Pater* qui, dès avant le dimanche des Rameaux en tout cas, fut enseigné et expliqué aux catéchumènes plus avancés (electi, initiati, competentes). Le savant bénédictin P. de Puniet s'occupe aussi, dans son travail, *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien* (Revue d'hist. ecclés., VI (1905), p. 15-32 ; 304-318), à fond de l'*Expositio orationis Dominicæ* de ce Sacramentaire. Comme Lauchert (*Theol. Revue*, 1909, 438) le fait ressortir en connaisseur, Dom de Puniet montre, par l'accord textuel tout à fait indiscutable avec saint Cyprien et ailleurs avec Tertullien, que l'auteur anonyme a utilisé directement l'un à côté de l'autre

1. P. L., t. LXXIV, 1049 sq.

2. Le latin corrumpu n'indique d'ailleurs pas Rome et l'Italie comme lieu de rédaction ; toutefois ceci ne vaut d'abord que pour la rédaction présente qui se rattache très certainement à des pièces romaines anciennes (Sacramentaire léonien...).

3. Voir Migne. P. L., t. LXXIV, *Præfatio*, 1049. Dans le texte, col. 1089, cette addition est d'ailleurs faite dans Migne. Elle manque toutefois dans Assemani, *Cod. lit.*, t. I, *De Catechumenis*, p. 12.

ces deux Africains et en outre a touché aussi au traité XIII-XIV de saint Chromatius d'Aquilée († 407). Lauchert estime dignes d'attention les arguments par lesquels de Puniet veut attribuer, selon une hypothèse au moins vraisemblable, à Chromatius lui-même cette *Expositio* liturgique *or. Dominicæ*.

Il est donc bien possible que cette instruction catéchétique se rencontrât aussi dans l'ancienne liturgie romaine des v^e^ et vi^e^ siècles. Les explications du *Panem nostrum* au sens eucharistique données généralement par les Pères de cette époque qui ont séjourné plus longtemps en Italie (saints Ambroise, Chromatius, Jérôme, Augustin, Celius Sedulius, Pierre Chrysologue), semblent confirmer cette interprétation ; car on donnait très certainement alors aussi aux catéchumènes, à Rome et en Italie, une explication liturgique quelconque du *Pater*. Il n'est cependant pas admissible que tous ces Pères dans leurs homélies, leurs instructions catéchétiques et leurs divers écrits, aient soutenu une interprétation opposée à la liturgie romaine et que de cette interprétation opposée il ne fût resté aucune trace. Notre opinion, relativement aux précédents liturgiques d'origine romaine ou italienne de l'explication du *Pater* contenue dans le Sacramentaire Gélasien, est encore corroborée par le fait suivant. Jusqu'à quelque point que l'on veuille, à tort ou à raison, ramener la liturgie gallicane de la messe à des influences et à des modèles orientaux, chacun doit reconnaître que l'*Expositio orationis Dominicæ* du Sacramentaire Gélasien se rattache non pas au type grec mais au type latin (africo-italien). Les sermons de saint Pierre Chrysologue sur le *Pater* (P. L., t. LII, serm. 67-72, c. 390 sq.) s'adressent de même directement aux Catéchumènes, supposent, comme l'explication du *Pater* du Gélasien, l'instruction sur le symbole (voir par exemple

le commencement des sermons 67 et 71, etc.), et contiennent souvent des réminiscences directes de cette explication liturgique. Quelques exemples éclaireront ce fait important :

Sacramentaire Gélasien.	*Sermons de saint Pierre Chrysologue.*
(Cf. etiam *De liturg. Gallic.*, III. P. L., t. LXXII, 353 sq.). *Introduction* : « Eam formam eis orationis concessit. »	67. « *Formam* Dominicæ orationis audite. » 71. « Totam petendi *formam*... optavit. »
Allocution : « Hæc *libertatis* vox est et plena *fiducia*. Ergo his moribus vobis est vivendum, ut et *filii Dei et fratres Christi* esse possitis. Nam patrem suum Deum qua *temeritate* dicere *præsumit*, qui ab ejus voluntate *degenerat* ? Unde vos, dilectissimi, dignos exhibete *adoptione divina*, quoniam scriptum est : *Quotquot* crediderunt in eum, *dedit eis potestatem filios Dei fieri*. »	70. « Voca Patrem tuum *fidens*. » 72. « Hinc est..., quod te non solum *liberum* vult ille, sed nasci... » 69. « Ecce, homo, tua te voce Christus hodie, ut sibi faceret *cohæredem Dei Patris, adoptat in filium*, dum ait : *Pater noster*. Quod suæ dignationis est, tuæ esse voluit potestatis, juxta illud : *Quotquot* receperunt eum, *dedit eis potestatem filios Dei fieri* (Cyprien dit : ut filii Dei f...), et tamen jubet dicere, ut dignatio donantis sit, non *temeritas præsumentis. Qui es in* cœlis..., ut generi tanto vita nostra respondeat, ne terreni *mores degenerent*... »
1re *demande* : « ... Id est non quod Deus nostris sanctificationibus *(Miss. Gall.* : *sanctificetur orationibus)* qui semper est sanctus ; sed *petimus*, ut *nomen ejus sanctificetur in nobis*, ut qui in	1re *demande*. Serm. 67 : « *Rogamus* ergo, *ut nomen ejus*, quod in se et per se sanctum est, *sanctificetur in nobis*. » S. 69. « *Non quod tua sit prece sanctificandum*, quod

baptismate ejus sanctificamur, in eo, quod esse incœpimus, *perseveremus.* »

2e *demande* : « Deus namque noster *quando non regnat* maxime, cujus regnum est immortale ? Sed... nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis *promissum*... »

3e *demande* : « ... ut quod tu vis in cœlo, hoc nos in terra positi irreprehensibiliter faciamus. »

4e *demande* : « Hic spiritalem cibum intelligere debemus. Christus enim panis noster est, qui dixit : Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi... »

te sanctificat nomen ; sed quia Christi nomine vocatus es Christianus... »

S. 72 : « ... Ut in nobis illius nominis sanctificatio *perseveret.* »

2e *demande* : S. 67 : « *Et quando non regnavit* Deus ? Petimus ergo, ut qui sibi regnavit semper, modo regnet in nobis, ut et nos in illo regnare possimus. »

S. 72 : « Non illi petimus, cui nunquam defuit regnum,... sed qui nos vult ad *promissam* regni gloriam pervenire, monet nos expetere hoc... »

3e *demande* : S. 70 : « ... Ut in cœlo et in terra, in Deo et hominibus, una Dei sit eademque voluntas » (Aucune mention des Anges comme dans Chromatius, et rien non plus de l'esprit et du corps [cœlum et terra] comme dans saint Cyprien).

S. 71 : « ... ut sicut in cœlo, ita et in terra una Dei sit voluntas. »

4e *demande* : S. 68 : « Post regnum cœleste terrenum panem petere non jubemur... Sed quia ipse *est panis, qui de cœlo descendit*... »

N. B. Qu'on remarque des deux côtés l'interprétation qui se restreint au sens spirituel et eucharistique, en face de l'interprétation plus complète et à plusieurs par-

5e *demande* : « Hoc præcepto significans, non nos aliter peccatorum posse veniam promereri, nisi prius nos delinquentibus aliis *relaxemus*.

6e *demande* : « Id est, ne nos patiaris induci ab eo, qui tentat, pravitatis *auctore*. Nam *dicit Scriptura* : *Deus enim intentator malorum est (Jac.*, I, 13). *Diabolus* vero est tentator... »

Saint Pierre Chrysologue cite ici la 2e partie, la plus à sa place, du même texte de l'Ecriture, il complète ainsi l'explication liturgique. Chromatius ne cite que *Jac.*, I, 13, Tertullien et Cyprien ne citent rien de l'épître de saint Jacques.

7e *demande* : « ... Unus Deus omnipotens ita a nobis orandus, ut quidquid humana *fragilitas* cavere et vitare *non prævalet*, hoc ille ut possimus, propitius nobis conferre dignetur Jesus Christus Dominus noster. Qui vivit et regnat Deus in unitate Spiritus Sancti per omnia sæcula sæculorum. »

Ni Tertullien, ni Cyprien, ni Chromatius ne font reste de Tertullien, de Cyprien et de Chromatius.

5e *demande* : S. 68 : « Qui sic petit et debita non *relaxat*, iste se etiam per quod orat, accusat ; qui sibi tantum donari postulat, remitti tantum, ipse remittit et donat ad placitum, Deum taliter invitat ad pactum. (C'est, en d'autres termes, la même pensée).

6e *demande* : S. 70 : « *Deus, sicut scriptum est, neminem tentat* (Jac., I, 13) ; sed tentare dicitur, cum contumaciter euntes ad tentationum laqueos derelinquit... Unde autem et a quo tentaretur homo, prodit sic dicendo : *Sed libera nos a malo*, hoc est a *diabolo*, qui totius mali et *auctor* est et origo... »

7e *demande* : S. 70 : « ... Hinc est, quod propriis viribus homo liberari *non potest*, carnalibus vinculis illigatus. Petendum nobis est ergo, ut Deus nos a diabolo liberet, qui Christum terris, ut diabolum vinceret, commodavit. Clamet homo..., ut a tanto malo, solo *Christo vincente*, liberemur.

S. 72 : « ... Quamdiu vero hoc *fragili* continemur in

sortir ici la relation de la 7e demande avec le Christ, qui délivre du mal, comme le font cette explication liturgique ainsi que Pierre Chrysologue. Ils rattachent seulement la doxologie immédiatement à l'explication de ce passage.

corpore, necessario precamur ut in nos nec tentationi pateat aditus, nec diabolo tribuatur accessus. *Sed libera nos a malo.* Ipse autem Dominus Deus noster liberet nos a malo et perducat ad omne bonum, qui vivit et regnat modo et semper et per infinita sæcula sæculorum. Amen. »

J'ai comparé chacune des explications de saint Pierre Chrysologue avec les textes correspondants de Tertullien, Cyprien et Chromatius. Un certain nombre de textes se trouvent aussi chez eux presque mot à mot ; il y a pourtant une parenté beaucoup plus proche, immédiate, entre les sermons de saint Pierre Chrysologue et l'explication du *Pater* du Sacramentaire Gélasien qu'entre celui-là et les deux Africains.

On le voit, par exemple, par l'interprétation des 3e, 4e, 6e et 7e demandes. De même l'ensemble des idées chez saint Pierre Chrysologue est assez limité aux pensées du Sacramentaire gélasien, qui sont seulement plus développées, et il manque beaucoup de l'abondance de pensées qu'il y a dans les deux écrits de Tertullien et de Cyprien. Ceci est d'autant plus surprenant que Pierre Chrysologue fit six sermons différents sur le *Pater* et que, par conséquent, dans l'explication de chaque demande il répète souvent les mêmes pensées comme nous les trouvons en grande partie dans le Sacramentaire gélasien. Saint Pierre Chrysologue semble n'avoir pas utilisé ici saint Augustin et saint Jérôme. Les sermons de saint Pierre ont aussi moins de points de contact communs avec les deux traités (13-14) de saint Chromatius qu'avec l'explication donnée par le Sacramentaire gélasien.

Il faut donc constater avec certitude une dépendance directe entre saint Pierre Chrysologue et l'explication du

Pater donnée par le Gélasien. Vu l'abondance drue des idées, la manière de traiter à la façon des scholies, et le style paisible de la dernière catéchèse, en face de la redondance oratoire de saint Pierre Chrysologue, il ne peut plus y avoir aucun doute que l'évêque de Ravenne dépende de l'anonyme du Sacramentaire Gélasien ; nous avons ainsi un nouveau document sûr pour la haute antiquité de cette homélie liturgique ; mais en même temps aussi une preuve, qu'en dépit de la rédaction vraisemblablement gauloise du gélasien actuel, pourtant cette homélie ainsi que beaucoup d'autres éléments de ce Sacramentaire ont leur patrie en Italie et étaient connus déjà à Ravenne dans la première moitié du Ve siècle. Bientôt cette inférence sera encore confirmée davantage.

Rallions-nous aux études de Buchwald [1], qui voit dans le Sacramentaire léonien composé à Rome après 550 une collection faite peut-être par Grégoire de Tours († 594) pour le Sacramentaire Gélasien que l'on voulait rédiger en Gaule. Buchwald peut rendre cette hypothèse certainement plausible par l'identité de plusieurs parties du léonien et du gélasien. Nous pourrons conjecturer en outre avec une grande vraisemblance, en vertu de la dépendance que l'on vient de constater de l'évêque de Ravenne vis-à-vis de l'explication liturgique du *Pater* du Sacramentaire Gélasien, que cette dernière était un élément intégrant de la liturgie de Ravenne à cette époque et, par suite, de la liturgie romaine [2]. On ne peut, autrement, expliquer complètement la dépendance de saint Pierre Chrysologue d'avec cette catéchèse liturgique.

1. Das sogenannte Sacramentarium Leonianum und sein Verhaeltnis zu den beiden andern roemischen Sakramentarien (Le prétendu Sacramentaire léonien et ses rapports avec les deux autres sacramentaires romains). Wien, Kommissionsverlag : Breslau, Goerlich, 1908 : très bonne recension par Struckmann dans *Theol. Revue*, 1909, p. 312-313.

2. La conjecture est élevée à la pleine certitude par un témoignage du VIIe *Ordo* romain.

Si, comme je l'espère, ces déductions se vérifient, nous avons dans cette catéchèse un nouveau témoignage combien, en Italie, dans la première moitié du v^e^ siècle, on était en général convaincu du sens littéral eucharistique du *Panem nostrum* du *Pater*, car on ne faisait ressortir que ce sens. Chromatius mentionne encore deux sens partiels de la demande, bien que saint Ambroise déjà n'eût fait ressortir que le sens eucharistique. Celius Sedulius préfère aussi le sens spirituel eucharistique ; c'est ce que fait plus encore Jean Cassien qui demeura quelque temps à Rome et ensuite dans le voisinage de l'Italie. Je n'ai pu trouver pour cette époque, comme aussi en général ni chez les écrivains de Rome ou de l'Italie, ni dans aucune liturgie romaine ou dérivée de la liturgie romaine, le *Panem nostrum* pris au sens purement matériel. J'attache d'autant plus d'importance à ces conclusions pour Rome et pour l'Italie, que dans le fait vérifié suffisamment de l'interprétation eucharistique de notre *Panem nostrum* qui domine dans le centre de la chrétienté, nous avons l'explication la plus aisée de l'extension universelle que prit cette manière de voir, durant de longs siècles, dans tous les pays du patriarcat de Rome. Toutefois en voilà assez sur ce point.

B) *Extension générale de l'explication liturgique du* Pater *en Gaule, en Italie, en Allemagne. Conclusions par rapport à la dépendance du Sacramentaire prétendu Gélasien d'un Sacramentaire effectivement Gélasien duquel provenaient aussi bien le Sacramentaire Grégorien que l'*Ordo Romanus VII *et d'autres* Ordines Romani.

Relions maintenant les uns aux autres les nombreux commentaires liturgiques de notre demande provenant

des livres liturgiques encore existants d'Italie, de Gaule, de Germanie, d'Irlande et d'Espagne. Tous sont *eucharistiques*, ils sont en grande partie identiques avec le commentaire dont nous avons déjà parlé et qui provient du Sacramentaire prétendu Gélasien. Les mots : « Hic spiritalem cibum intelligere debemus » sont si clairs et si catégoriques qu'il est absolument impossible de penser ici à un sens accommodatice ou à une métaphore.

Démêler rigoureusement ces documents par pays et par siècles est, dans l'état actuel de la science liturgique, et vu la juxtaposition dans de nombreux manuscrits d'éléments provenant de diverses liturgies, à peu près impraticable. Si la mise à la suite de ces témoignages m'impose une nouvelle conclusion par rapport à l'une ou à l'autre des questions liturgiques pendantes, on ne m'en voudra pas de cette digression.

Sacramentarium Gelasianum : « Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Hic spiritalem cibum intelligere debemus. Christus enim panis est noster, qui dixit : Ego sum panis, qui de cœlo descendi. Quem cotidianum dicimus, quod ita nos semper immunitatem petere debemus peccati, ut digni simus cœlestibus alimentis » (P. L., t. LXXIV, 1092 ; de même Assemani, *Cod. lit.*, I, 15. Malheureusement je ne puis avoir à ma disposition la nouvelle édition Wilson).

Dans le livre III de son *De liturgia gallicana* Mabillon donne le *Vetus Missale Gallicanum* qui, d'après Thomasi, est plus récent que le Sacramentaire Gélasien.

Nous y lisons (P. L., t. LXXII, 354), par rapport au *Panem nostrum*, le même texte avec les variantes suivantes qui sont sans aucune importance : 1° Dans le texte scripturaire de la demande il y a *quotidianum* ; 2° mais il y a en outre : « Quem cotidianum *dicens* ita nos semper immunes

præcepit esse peccati, ut digni simus cœlestibus alimentis. »

Puisque nous avons reconnu plus haut, en parlant de la dépendance de saint Pierre Chrysologue envers ce commentaire liturgique, la provenance italienne de ce commentaire et son usage à Ravenne, nous en poursuivrons plus loin les traces découvertes dans les documents liturgiques romains.

Ce serait ici le lieu de dire quelque chose d'abord de l'*Ordo Romanus VII* (P. L., t. LXXVIII, 993-1007) et ensuite de ses rapports tant avec le Sacramentaire gélasien qu'avec le Sacramentaire grégorien. Il résultera de cet examen des solutions importantes de questions liturgiques pendantes.

Dans les observations préliminaires à ce 7e Ordo romain, qui a pour titre : « Incipit Ordo Scrutinii ad electos, qualiter debeat celebrari », Mabillon en fait ressortir la haute antiquité : « Ejus antiquitatem vel lectio ipsa probat ». Il tire cela du savant Thomasi, mais il certifie en même temps qu'il le compare avec le très ancien manuscrit Colbertinus n. 416 ; et il signale en outre quelques parties semblables dans le Sacramentaire gélasien. L'*Ordo* décrit les divers scrutins de l'Eglise ancienne et les cérémonies de l'Instruction des catéchumènes, et dans ce nombre l'*Expositio evangeliorum in aurium aperitione(m) ad Electos* et l'explication du Symbole récité en grec et en latin. Toutes ces prières et formules sont supposées connues depuis très longtemps, car on n'en donne que les commencements qui coïncident avec ceux du Sacramentaire gélasien (cf. P. L., t. LXXVIII, 997-998, n. 5-6, et Assemani, *Cod. lit.*, I, 8-14).

Le symbole ici récité et expliqué n'est pas le symbole des Apôtres mais le symbole de Nicée ou celui de Nicée-Constantinople, comme il ressort de la manière de citer : « Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, *visibilium.* » Après l'allocution du prêtre : « Hæc summa est fidei nostræ dilectissimi nobis... » suivent, en ce qui concerne l'*Expositio orationis Dominicæ*, précisément les mêmes instructions que dans le Sacramentaire gélasien : « ... Annuntiat diaconus dicens : *State cum silentio, audientes intente.* Inde subsequitur Sacerdos *hanc præfationem Do-*

minicæ orationis : *Dominus et Salvator noster*. Ipsa expleta, admonentur a diacono : *State cum silentio, audientes intente*. Et dicit presbyter : *Audistis, dilectissimi, Dominicæ orationis...* » tout comme dans le Sacramentaire gélasien où la dernière allocution termine l'explication des demandes du *Pater*. Il y a en outre, dans l'*Ordo Romanus VII*, n. 6 : « Ipsa expleta, annuntiat diaconus : « *Catechumeni recedant, si quis catechumenus est, recedat. Omnes catechumeni exeant foras.* » Viennent ensuite les « oblationes » et les « Missarum solemnia » pour les parents déjà baptisés auparavant et pour les parrains.

Ainsi nous aurions donc ici une preuve pleine, qu'à l'époque où fut faite la première rédaction de cet *Ordo Romanus VII*, l'instruction catéchétique et liturgique du Sacramentaire gélasien à Rome était depuis longtemps connue et communément reçue en même temps que l'interprétation clairement eucharistique du *Panem nostrum* (Hic spiritalem cibum intelligere debemus...). C'est ainsi seulement que s'expliquent les citations sommaires des formules liturgiques dans cet *Ordo* [1]. Toute la structure de l'*Ordo* et spécialement des instructions catéchétiques indiquées suppose les catéchèses en masse des catéchumènes adultes ; et ceci n'existe plus au temps de saint Grégoire le Grand. Ainsi donc la composition de ces catéchèses liturgiques a dû se produire à une époque antérieure, ce qui est établi, comme nous l'avons vu ci-dessus, d'une manière tout à fait indépendante de cette preuve, par les sermons de saint Pierre Chrysologue. Ces deux preuves unies, comme aussi le fait universellement reconnu que le Sacramentaire gélasien contient beaucoup d'éléments de la liturgie romaine, nous procurent la preuve, en outre, qu'il faut chercher la source de cette homélie liturgique

1. Au cas où les formules auraient été originairement reçues dans l'*Ordo* avec le texte complet, notre conclusion serait d'autant plus sûre.

non en Gaule, mais plutôt en Italie et vraisemblablement à Rome.

On rejoint ainsi la conclusion originelle du bénédictin Dom de Puniet qui désigne saint Chromatius comme étant vraisemblablement l'auteur de cette homélie. Chromatius était, comme le dit Bardenhewer d'accord avec les anciens patrologistes, un des théologiens et des évêques les plus célèbres de son temps, intimement lié avec saint Ambroise, saint Jérôme, Rufin, saint Chrysostome, en faveur de qui il écrivit, comme aussi le pape Innocent Ier, une lettre à l'empereur Honorius. Aussi peut-on aisément admettre qu'avec ses écrits on ait composé une explication liturgique du *Pater*.

Que maintenant j'accepte de préférence Rome comme la patrie ou au moins comme la première source liturgique de cette explication, avec le témoignage de cet *Ordo Romanus VII* qui s'appuie sur d'antiques modèles romains, cela s'établit, d'une part, sur la large extension de cette catéchèse liturgique en Occident, et, d'autre part, sur le fait que c'est précisément à Rome qu'on chercha la matière pour le Sacramentaire gélasien à composer en Gaule, comme l'indique le Sacramentaire léonien, selon l'appréciation de Buchwald. Puisque déjà saint Pierre Chrysologue a utilisé cette catéchèse liturgique, elle a dû être composée à une époque intermédiaire entre Chromatius et saint Léon le Grand, contemporain du grand évêque de Ravenne, par conséquent dans la première moitié du Ve siècle.

Une dépendance serait possible aussi entre le (lointain) Chromatius, qui remonte haut, et l'homélie liturgique très concise composée pour ainsi dire en style lapidaire. J'ai fait remarquer plus haut dans Cajus Marius Victorinus quelques similitudes avec l'homélie liturgique ; toutefois c'est insuffisant pour en tirer une conclusion. Mais toutes les explications latines écrites du *Pater*, du IVe-VIe siècle, en Europe,

pourraient avoir été construites sur une tradition orale commune.

Avant de citer d'autres témoins de la large extension de cette catéchèse liturgique avec interprétation du *Panem nostrum* au sens eucharistique, qu'on me permette encore une réflexion sur le Sacramentaire grégorien.

Autant que j'ai pu m'en rendre compte, ces trois instructions catéchétiques dont on vient de parler, sur les évangiles, le Symbole et le *Pater*, ne sont pas reçues dans les nombreux manuscrits du Sacramentaire grégorien. Pamelius (voir P. L., t. LXXVIII, 87 a) ajoute, il est vrai, à l'*Officium fer. V hebd. majoris* un *Ordo ad faciendum catechumenum* ; toutefois les manuscrits dans Migne (LXXVIII) et Assemani (I, 22-23) en ont à peine une trace. De même le Sacramentaire grégorien édité par Muratori n'apporte que quelques brèves notes sur les *Infantes* et leur Baptême le Samedi saint.

On peut donc conjecturer que saint Grégoire, ou peut-être un de ses prédécesseurs sur le siège de saint Pierre, a écarté du Sacramentaire dans lequel elles se trouvaient jusque-là les trois instructions catéchétiques, et dans le nombre celle sur le *Pater*, devenues, avec la décadence du catéchuménat des adultes, superflues pour la liturgie subsistante de la messe, et qu'il a assigné la description sommaire des cérémonies qui les concernaient aux *Ordines Romani* liturgiques proprement dits. Ceux-ci ne servaient que dans certaines occasions. L'objection que le Sacramentaire grégorien et les *Ordines Romani* auraient été composés plus tard est très fragile en présence de la réforme liturgique si clairement attestée de Grégoire le Grand.

De ce que dans les manuscrits existant encore du Sacramentaire grégorien il y a des additions postérieures comme l'*Agnus Dei* que Sergius Ier ordonna au clergé et au peuple

de chanter [1], ou bien la nomination dans le canon de plusieurs saints d'âge postérieur, qu'on y a admis plusieurs offices nouveaux, etc., il s'ensuit simplement que nous n'avons pas devant nous le premier exemplaire du Sacramentaire grégorien, mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse révoquer en doute, contre le témoignage de l'histoire, que Grégoire en soit l'auteur quant à la substance. Déjà Rodrade (vers 853) distingue ce qui, dans ce Sacramentaire, provient « notoirement » de saint Grégoire, des additions postérieures (cf. Hugues Ménard, *Præfat. in librum Sacram.*, P. L., t. LXXVIII, 18).

Somme toute, on ne peut trop recommander aux liturgistes modernes, qui procèdent par trop radicalement et témérairement, ce que Grisar écrivait dès 1885 *(Zeitschr. f. Kath. Th.*, p. 385) dans un article excellent sur la célébration des stations dans le premier *Ordo* romain : « C'est une erreur de croire qu'il faut parler d'une institution alors (VI^e^-VII^e^ siècle) nouvelle de la liturgie. » Grisar disait cela moins pour la défense du Sacramentaire grégorien que pour celle du Sacramentaire gélasien. Qu'on lise par exemple aussi dans le t. IV du *Codex liturgicus* d'Assemani la section VI de sa dissertation « De Sacramentario gelasiano et libris liturgicis Ecclesiæ Romanæ » (p. 165 sq.), et on verra comment déjà les grands liturgistes du XVII^e^-XVIII^e^ siècle, particulièrement Morin et Tommasi distinguent très à fond entre les éléments romains anciens et les éléments plus récents, partie romains et partie gallicans, comme Morin ajoute expressément : « Scriptus est in Francia » (p. 166), et de même Tommasi : « ... In Gallia, ubi scriptus videtur Codex » *(ib.)* ; et comment, cependant, appuyés sur des arguments en grande partie fondés, ils veulent que le manuscrit clairement divisé en trois livres ait été écrit après la mort de saint Grégoire le Grand, mais ils ne veulent pas l'identifier complètement avec le Sacramentaire grégorien, et ils le font plutôt remonter à un exemplaire romain antégrégorien, duquel se vérifie tout de ce que plus tard Jean Diacre suppose relativement

1. Anastase dit dans la vie du pape Sergius I^er^ (687-701) : « Hic statuit, ut tempore confractionis Dominici Corporis *Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis,* a clero et populo decantaretur. » Je ne saisis pas comment, de ce texte, on peut prouver strictement plus que l'institution du chant public, c'est-à-dire aussi l'introduction première de l'*Agnus Dei* par Sergius. Toutefois l'*Agnus Dei* manque dans le manuscrit Reg. Suec.

à l'activité réformatrice de Grégoire quant à la liturgie. Ce qu'il raconte de la « coarctatio codicis Gelasiani in unius libri volumine » par Grégoire trouve un indéniable fondement dans les trois parties du Sacramentaire prétendu gélasien. De même le « multa subtrahens », dans l'omission de nombreux offices d'octave et de la partie catéchétique liturgique, par exemple des trois homélies liturgiques ; le « pauca convertens », Grégoire lui-même le confirme en ce qui concerne le déplacement du *Pater* à la messe ; il confirme de même le « nonnulla superadjiciens » par rapport au *Kyrie* et à l'*Alleluia*. Tommasi constate en outre (p. 167, n. 4) : « Quod pauciora hic quam in aliis Sacramentorum libris Sanctorum natalitia recenseantur. Quod judicium (sic ! peut-être *indicium)* es e vetustatis recte Menardus observavit, cujusque rei germanam rationem ostendit Joannes Fronto in prænotatis ad calendarium romanum, præsertim § 3, quia nimirum ea tantum Sanctorum festa notabantur in libris Missalibus, in quibus populi conventus, sive publicæ Missæ a Pontifice una cum clero et populo peragebantur. » De même aussi le cinquième argument et les autres qui y sont énumérés (S. Marcel donné comme simple confesseur, non comme martyr, etc.) sont dignes de toute considération en faveur de la haute antiquité antégrégorienne, non pas du Sacramentaire gélasien actuel, mais de son antécédent romain. On pourrait bien combiner d'une certaine manière les opinions de ces liturgistes avec plusieurs des résultats critiques de l'information moderne, si on accorde d'une part aux modernes qu'est insoutenable ce qui dans l'opinion ancienne est rigoureusement démontré tel, et si d'autre part on n'ignore pas, par amour des combinaisons par trop nouvelles et arbitraires, les arguments encore solides des anciens liturgistes.

Abstraction faite aussi de beaucoup de témoignages externes qui furent allégués en faveur de l'existence d'un vrai Codex ou Sacramentaire gélasien, mais qui furent récusés par les modernes, sans qu'on puisse toutefois aisément prouver qu'ils sont entièrement sans valeur (Gennadius, *De viris illustr. seu de script. eccl.*, c. 94 [1] ; *Liber Pontificalis*

1. Bruno Czapla, Münster, 1898, prouve dans sa nouvelle édition de l'ouvrage l'inauthenticité des ch. XCII-C.

dans Duchesne, p. 255 sq., Probst) [1], il demeure encore toujours les témoignages historiquement inattaquables de Jean Diacre (vers 880), de Walafrid Strabon († 849), de la Chronique de Saint-Riquier (831) et l'inscription, qu'il faut prendre aussi en considération, et tout à fait indépendante de cette dernière, de la première main dans le Missel de Stowe « Canon Dominicus papæ Gilasi », canon qui mérite effectivement ce nom en ce que chez lui le *Pater* n'est pas relié immédiatement au Canon comme dans le Sacramentaire grégorien, mais il est inséré après la *confractio* (même dans la première rédaction, cf. les répons de la première main, dans Probst, *Abendl. Messe*, 54) et avant la *commistio* [2]. On répondra que cela est emprunté à la liturgie gallicane. Mais d'où vient le nom de « Canon papæ Gilasi », sinon de la Tradition qui, que ce soit à Rome ou en Gaule, existait à ce sujet déjà avant l'époque où fut composé le Missel de Stowe, donc avant le milieu du VII[e] siècle, et qui doit bien avoir un fondement ? Cette tradition existait, bien entendu, déjà avant Alcuin.

En tout cas, l'hypothèse radicale, et dont la preuve rigoureuse n'est pas faite pour l'élever à la hauteur d'un « inexpugnable dogme d'école », comme Duchesne qualifie l'opinion de Jean Diacre, est à repousser tant que l'on peut combiner les attestations historiques mentionnées plus haut sur l'existence d'un *Codex Gelasianus* avec l'agencement du prétendu Sacramentaire gélasien encore actuellement existant. Ceci est non seulement possible, mais encore relativement facile.

Prenons encore une fois le texte du biographe de saint Grégoire le Grand : « Sed et Gelasianum codicem de missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, non-

1. Cf. sur toute cette question l'article remarquable de Probst : « Duchesne über die drei aeltesten roemischen Sakramentarien » (Duchesne sur les trois plus anciens Sacramentaires romains). *Ztschr. f. k. Theol.* (1891), 189 sq. etc. aussi Czapla sur Gennadius, dans Hurter, *Nomencl.*, 1903, 1[3], col. 427.

2. Le *Missel* de Stowe, dans son écriture primitive, celle que l'on considère ici, doit être, d'après Baümer, Grisar, Probst et Mac Carthy, daté des années 630-635 (640).

nulla vero superadjiciens, pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit » (Joannis Diaconi, *Vita Greg.* I, 1, c. II, 17. P. L., t. LXXV, 94). Par sa ponctuation, Grisar rapporte « pro expon. evang. lectionibus » à *coarctavit*. En conséquence voici comment je comprends la phrase : Grégoire ramena les trois livres du *Codex Gelasianus* à l'étendue d'un seul livre, en vue des explications et des lectures de l'Evangile composées par lui et le plus souvent aussi dites par lui aux solennités stationales. La réduction importante (multa subtrahens) ne se rapportait pas seulement à l'omission de nombreuses prières, mais aussi au gain obtenu sur le temps et la matière de la prédication, au bénéfice des homélies, et aussi à l'omission des trois instructions écrites liturgiques et catéchétiques et de leurs cérémonies et prières qui, par les longs scrutins, réclamaient une grande partie du service divin les jours de jeûne. Car tout cela, à l'époque de saint Grégoire, après qu'avait cessé le catéchuménat en masse des candidats adultes au baptême, n'était plus aussi universellement nécessaire pour le service divin ordinaire et le sacramentaire usuel qu'auparavant. On pouvait donc le renvoyer, avec indication éventuelle d'un exemplaire encore existant alors du Sacramentaire gélasien, à un écrit spécial convenable, qui coïncidait dans l'espèce avec l'*Ordo Romanus VII*, lequel se développait avec le temps. Peut-être à cette occasion beaucoup de solennités stationales simplement locales, c'est-à-dire observées exclusivement à Rome même, depuis Grégoire le Grand, ne furent-elles plus comme auparavant décrites dans le Sacramentaire lui-même, mais on assigna des *Ordines Romani* proprement dits qui étaient ordonnés, d'abord seulement pour Rome, pour la messe papale, pour les solennités romaines. Ce qui maintenant encore était régulièrement nécessaire à Rome et ailleurs pour la célébration de la messe fut maintenu dans le Sacramentaire lui-même, par exemple la Consécration des fonts baptismaux et les cérémonies baptismales du Samedi saint (P. L., t. LXXVIII, 87-90).

En Gaule où, au VIe-VIIe siècle, il y avait encore toujours plus de catéchumènes adultes qu'en Italie, on pouvait avoir l'occasion de laisser subsister dans le Sacra-

mentaire prétendu gélasien, dans le *Vetus missale Gallicanum* et en grande partie dans le *Sacramentarium Gallicanum*, les instructions liturgiques détaillées pour les catéchumènes adultes, provenant du vrai *Codex Gelasianus* ou des *Ordines Romani* dont ce Codex était la source, comme c'était le cas dans le *Codex Gelasianus* que nous n'avons plus, mais qui est attesté par Jean Diacre. De là, je me représente ainsi l'origine du Sacramentaire prétendu gélasien : il a dû y avoir, tant du *Codex Gelasianus* proprement dit que du Sacramentaire grégorien, un remaniement post-grégorien [1] tenant compte des circonstances particulières à la Gaule. On s'appliquait à mettre à profit la réforme de saint Grégoire, en Gaule aussi, en remaniant le *Codex Gelasianus*, par exemple en ce qui concerne l'omission de quelques prières de la messe et le déplacement du *Pater* à la fin du Canon ; toutefois on ne pouvait ou ne voulait pas faire table rase brusquement de toutes les particularités de la liturgie gallicane, ni exécuter sur le champ toutes les transpositions de saint Grégoire (par exemple relativement aux Ordres sacrés dans Assemani, IV, c. XX sq., *Sacram. Gregor.* à la fin. P. L., t. LXXVIII, 219 sq.). Le rapprochement toujours plus intime, opéré graduellement, des livres liturgiques gallicans avec le rite romain semble appuyer cette hypothèse. Je la tiens toutefois non pour prouvée mais pourtant comme n'étant pas sans valeur, car il faut maintenant tenir compte encore d'une manière convenable des faits historiques relativement au *Codex Gelasianus* et au « Canon Dominicus papæ Gilasi » ainsi que de l'action réformatrice de saint Grégoire.

1. Les objections relatives à la mention de l'« imperium Romanum sive Francorum » etc., ont déjà été suffisamment réfutées par Tommasi et Muratori (Assemani, *Cod. lit.*, t. IV, 166 sq. et en outre p. 50). Que l'on considère aussi que nous ne pouvons affirmer que nous ayons en notre possession les plus anciens exemplaires du Sacramentaire prétendu Gélasien.

Après coup je vois aussi que l'éditeur des *Ordines Romani* dans Migne, le savant Mabillon, dans son *Commentarius prævius in Ordinem Romanum* (P. L., t. LXXVIII, 855, cap. 2), discute, relativement à leur composition, une opinion qui se concilie très bien avec notre hypothèse.

Après avoir constaté comment Amalaire, déjà au IXe siècle, loue et commente les *libellos de Ordine Romano*, il écrit : « Verum Ordinem illum sæculo VIII antiquiorem esse atque ad tempora vel Gelasii Pontificis vel saltem Gregorii Magni revocandum existimo. Certe rubricæ, quæ de hebdomada sancta præscribuntur in libro Sacramentorum Gregoriano, totidem verbis occurrunt in primo, quem hic edituri sumus, Ordine Romano. Ne porro eum ad Innocentii I pontificatum rejiciamus, illud obstat, quod in eo nulla mentio fiat de fermento ad titulos urbis mittendo ex præscripto Innocentii in ep. ad Decentium, tametsi Eucharistia ipsa *fermenti* nomine donatur in primo nostro Ordine Romano. »

Même à l'époque moderne Grisar et Probst sont à ce sujet assez d'accord avec Mabillon. Dans son *Histoire de Rome et des Papes au Moyen-Age*, Grisar date spécialement le VIIe Ordo romain, dans ses éléments principaux, du VIe siècle (t. I, n. 527, p. 794), et il en appelle à ce propos à Probst *(Die Sakramentarien und die Ordines*, p. 401 sq.). On lit en outre dans Grisar *(ib.*, p. 797) : « La mention de cette communion *de tous les fidèles* que nous trouvons dans l'Ordo VII est une trace de haute antiquité ; au VIIe siècle ces communions générales n'avaient plus guère lieu comme auparavant. »

Nous pouvons donc bien, avec Mabillon, admettre pour auteurs de l'Ordo romain en partie Gélase, en partie Grégoire le Grand, en ce sens que Grégoire paraît avoir éliminé du *Codex Gelasianus* maintes notes d'ordre rubrical et des parties qui n'étaient plus aussi nécessaires ou opportunes pour la messe ordinaire de son

époque, et les avoir réunies à part dans des *libellos de Ordine romano*. Il me semble qu'un document sûr en faveur de cette manière de voir est fourni par une comparaison entre le Sacramentaire grégorien et le Sacramentaire gélasien, de composition plus tardive sans doute en sa forme actuelle, mais qui dans plusieurs de ses parties suppose une antiquité plus haute. Comparons par exemple simplement l'office de la messe et les formules pour le Carême dans les deux Sacramentaires.

Je n'ai malheureusement pas à ma disposition en ce moment la dernière édition du prétendu-Gélasien par H. A. Wilson, Oxford, 1894. Mais Assemani a pour ainsi dire décomposé le Codex en divers morceaux, renvoyés les uns à son 1er volume sur les Catéchumènes, d'autres au contraire (chap. XV et XVI) au volume *De Pœnitentia* [1], qu'il n'a jamais publié, de sorte qu'il m'est actuellement impossible de continuer jusqu'au bout la comparaison elle-même. Mais qu'on vérifie seulement dans Wilson. Je me tromperais beaucoup si ces deux chapitres ne contenaient pas au moins une grande partie de ce qui est traité dans l'*Ordo Romanus X* (P. L., t. LXXVIII, 1009). Assemani a transporté dans le tome VIII de son *Codex liturgicus* le chapitre 20-23 du Sacramentaire pseudo-Gélasien « Ordo qualiter in Romana Sédis Apost. Ecclesia Presbyteri, Diaconi, vel Subdiaconi eligendi sunt », sans indiquer ici avec précision la source. Dans l'*Ordo Romanus VIII* dont le titre incomplet indique déjà que cet *Ordo* n'est pas conservé complet ou qu'il renvoie aux précédentes formules d'Ordination, je trouve (P. L., t. LXXVIII, col. 1001, n. 3) entre autres une prière : « Oremus, dilectissimi... », qui est identique avec la formule imprimée par Assemani (t. VIII, 35) avant l'ordination du diacre. L'*Ordo VIII* renvoie aussi à la prière consécratoire qui suit dans Assemani. Tous ces *Ordines*, et de plus l'ordinatio ostiarii, lectoris, exorcistæ, acolythi, sont placés après dans le *Sacramentarium Gregorianum S. Eligii* dans Migne (t. LXXVIII, 218 sq.) ; sont entièrement omises les prières

1. Le *Codex S. Eligii* du Sacram. Grégorien (dans Migne, t. LXXVIII, 212 sq.) donne à la fin quelques formules de prière sur ce sujet.

de la messe *pro Scrutiniis electorum Dominica III* (fer. 11) *Quadragesimæ* (Assemani les donne, non au t. IV, mais t. I, p. 1-2) ; en outre les prières de la messe de la *IV Dominica pro Scrutinio II* (cf. Assemani, I, 2-3) ; les prières de la *V Dominica pro scrut.* ; mais spécialement les chapitres XXIX-XXXVII : Denuntiatio pro Scrutinio, quod tertia hebdomada in Quadrag. II feria initiatur, etc., que Assemani imprime du Sacramentaire prétendu gélasien dans son t. I (p. 4-16). Ces chapitres sont tous décrits suivant l'ordre, avec leurs rites, et les mots de commencement des prières, des lectures et des instructions correspondantes, dans l'*Ordo Romanus VIII*, avec cette différence, toutefois, que les cérémonies ne sont pas expliquées ici dans le détail et qu'on y rencontre une partie de la messe non mentionnée dans le prétendu-gélasien l'*Antiphona ad Introitum* (Dum sanctificatus fuero in vobis (P. L., t. LXXVIII, 995, n. 2), partie qui se trouve aujourd'hui dans le *Liber Antiphonarius S. Gregorii Magni* sous la date « fer. IV hebd. IV Quadrag. » (P. L., *ib.*, 668 [1]). Les cérémonies du baptême, décrites dans le prétendu-gélasien (c. 42), sont encore plus développées dans l'*Ordo Romanus VII*, en y comprenant la confirmation et la liturgie eucharistique qui la suit.

Il y a donc une dépendance indéniable entre le Sacramentaire prétendu gélasien et l'*Ordo Romanus VII*. Si on demande d'où elle vient, il semble que, du côté du Sacramentaire gélasien, elle vient de ce que celui-ci copiait ici pour ainsi dire l'*Ordo Romanus VII*, dans une forme primitive il est vrai, combiné alors encore avec le *Codex Gelasianus* de Jean Diacre. C'est sans motif et à contre-sens qu'on affirmerait que les *Ordines Romani* ont été composés non à Rome, mais en Gaule ; et si de nombreuses dispositions de ces *Ordines Romani*, spécialement de la seconde moitié, supposent une époque postérieure, il faut appliquer ici le même principe que pour les Sacra-

1. On peut de là peut-être démontrer la rédaction postérieure de l'*Ordo VII* avec cet élément (Introït), mais on ne peut nier l'existence à Rome du catéchuménat des foules à l'époque des scrutins ici décrits.

mentaires : Les *Ordines* postérieurs plus développés s'appuient quant à l'essentiel sur les *Ordines* précédents.

***

Laissant à une critique et à un examen critique objectifs le soin de traiter plus longuement cette question, je reviens à l'objet principal de ce travail. Comme complément et confirmation de la preuve que le *Panem nostrum* a, dans le Sacramentaire gélasien, la signification eucharistique, mentionnons encore quelques expressions dans lesquelles le nom « pain » et « sacrement quotidien », en supposant l'explication liturgique indiquée plus haut du *Pater*, nous rappelle involontairement le pain quotidien de l'Eucharistie.

Dans une préface de Noël du Sacramentaire gélasien (Assemani, IV, p. 14, kalendis Januarii) on lit : « Lacta Mater cibum nostrum, lacta *Panem de cœlo venientem in præsepio positum* velut piorum cibaria jumentorum [1]. » Cf. aussi *(ib.*, p. 145, *Secreta in* 12 *lectiones)* : « ... Ut per hæc veneranda mysteria pane cœlesti refici mereamur » ; (p. 147, *Postcomm. ex III item alia Missa)* : « Cotidiani, quæsumus Domine, munere Sacramenti perpetuæ nobis tribue salutis augmentum. »

Ajoutons-y les expressions suivantes du Sacramentaire léonien [2], encore plus ancien : (mense Aprili X) « Sumentes pignus cœlestis arcani et in terris positi jam superno pane satiati supplicamus... » ; *(Orationes et preces diurnæ XLIV*, p. 87) : « Da... gratiæ tuæ donis... nos semper instrui, quos quotidianum tibi sacrificium præcipis exhibere » ; *(In jejunio mensis decimi*, XI, p. 122) : « Vere dignum... *panem præberet æternum* » ; *(In Natali Episcoporum XIV*, p. 140) : « Spiritum nobis, Domine, tuæ caritatis infunde, ut quos uno *cœlesti*

1. De nos jours une telle manière de s'exprimer se présente assez rarement.
2. Assemani, *Cod. lit.*, VI : *Sacram. Veronense*, p. 4. Je n'ai pas la nouvelle édition de Feltoe.

pane satiasti, una facias pietate concordes » (La même prière dans Sacram. gélas. Assemani, t. IV, p. 175) ; *(In natali S. Cæciliæ*, p. 156 : Exultamus pariter et de percepto Pane justitiæ...).

Le *Missale Gothicum* ou *Gothicogallicanum* (VIIe-VIIIIe siècle), dont on se servait dans la province de Narbonnaise, ne s'est pas, au jugement de liturgistes expérimentés (Bona, Tommasi, dans Mabillon-Migne, t. LXXII, 217 sq.), conservé au complet. Il en manque certainement le commencement. Et comme dans la rubrique XXVII il consigne une messe propre *in symboli traditione*, sans toutefois, dans Mabillon-Migne (t. LXXII, 263), mentionner un rite correspondant, il faut certainement le compléter d'après d'autres livres liturgiques alors connus en Gaule.

De fait, Assemani *(Cod. lit.*, I, sect. III, orationes et ordines e Missali Gothico Francorum et Gallicano Veteri, p. 26 sq.) donne sous le même titre : Missa in symboli traditione, d'abord les mêmes prières que Mabillon-Migne (*loc. cit.*), mais ensuite (p. 28-36) il donne diverses instructions et prières pour les catéchumènes, comme l'*expositio symboli*, l'*expositio evangeliorum* et enfin aussi l'explication du *Pater* marquée dans le Sacramentaire gélasien et le *Vetus missale Gallicanum*, avec l'exorde stéréotypé : « *Dominus et Salvator noster...* » Une autre *Missa in symboli traditione* citée là (Assemani, I, 36) est coupée au milieu de l'explication du *Credo* (p. 39), mais elle contient, p. 38, la *Collectio* : « Panis vitæ nostræ, aspice Deus... » Cf. aussi : « Per istum immolatum Panem et Sanguinem... » (Miss. Goth. P. L., t. LXXII, 265) ; en outre la *Præfatio ante Or. Dominicam* (P. L., t. LXXII, 311) avec la prière suivante « Post Comm. »

Le *Missale Francorum* (VIIe-VIIIe s.) ne nous donne, autant qu'il m'est accessible, aucun renseignement direct pour notre question. Il est, dans Mabillon-Migne *(ib.*, 340), brusquement interrompu après le Memento des Morts. Mais qu'il s'appuie sur la liturgie gallicane ou plus encore sur la liturgie romaine,

il ne peut exister aucun doute sur le sens qu'on y donne au *Panem nostrum*.

Dans le *Sacramentarium Gallicanum*, nommé aussi *Liber Sacramentorum Ecclesiæ Gallicanæ* ou Missel de Bobbio, qui appartient déjà au VII^e^ siècle et qui fut édité par Muratori, il y a, en tête, la *Missa Romensis cottidiana (ib.*, 451). Elle contient beaucoup d'éléments romains, mais elle a cependant beaucoup d'éléments de liturgie gallicane. Le *Pater* se trouve à la place que lui assigna saint Grégoire le Grand, mais la formule d'introduction est gallicane : « Divino magisterio edocti et divina institutione audemus dicere... »

Dans la *Missa in symboli traditione* qui se présente plus loin (487), on donne, il est vrai, en forme abrégée, la première homélie catéchétique du Sacramentaire gélasien sur les Evangiles, où est mentionné et expliqué le Symbole des Apôtres. Mais la troisième homélie sur le *Pater* manque.

Mentionnons ici également, à cause de sa grande ressemblance avec l'explication liturgique du Sacramentaire gélasien et l'instruction catéchuménique gallicane, une *Expositio Missæ Romanæ*, que Migne (P. L., t. XCVI, 1482 sq.) emprunte au *De antiquis Ecclesiæ ritibus* de Martène.

Sur cette *Expositio* anonyme Martène nous donne les renseignements suivants : Elle se trouvait dans un manuscrit du monastère de Saint-Alban à Gand et semble remonter au VIII^e^ siècle : 1° à cause du titre qui doit la distinguer de la liturgie gallicane qui n'était pas encore abolie ; 2° à cause du mot *Contestatio* pour *Præfatio* ; 3° à cause de la description du rite par lequel on renvoyait encore à cette époque les catéchumènes : « Missa autem proprie tempore sacrificii est, quando catacumeni foras mittuntur, clamante lectore : Si quis remansit, exeat foras. » Si ce rite avait été alors hors d'usage, il y aurait eu *mittebantur* au lieu de *mittuntur*.

Aux mots d'introduction, « Præceptis salutaribus moniti... » l'anonyme donne en abrégé l'explication du Sacramentaire gélasien : « *Dominus et Salvator noster*

J. Ch... » avant les demandes du *Pater*. L'explication de l'allocution donne presque littéralement les pensées des sermons de saint Pierre Chrysologue.

Comme me le montre tardivement une comparaison avec les 70 sermons de ce saint, l'explication de chacune des demandes correspond d'une manière assez précise chez saint Pierre Chrysologue et chez cet anonyme. Celui-ci a simplement fait, au commencement, quelques additions moins oratoires, mais en revanche il a omis une partie des paroles de l'évêque de Ravenne sur la première demande, et, à la fin de la septième demande, ajouté le commencement du premier sermon (67) du même saint sur le *Pater* en une forme quelque peu modifiée et avec quelques autres pensées. La quatrième demande est expliquée dans les deux écrits dans le même sens exclusivement eucharistique. L'anonyme peut bien remonter au VIIIe siècle, car au commencement de ce siècle, Félix, évêque de Ravenne (707-717), a réuni en une collection les 176 sermons de saint Pierre Chrysologue.

L'explication du *Panem nostrum* est prise absolument mot à mot au sermon 70 de saint Chrysologue :

« Post regnum cœleste terrenum panem petere non jubemur, prohibente ipso cum dicit : *Nolite solliciti esse quid manducetis aut quid bibatis* ; sed quia ipse est panis, qui de cœlo descendit, petimus et precamur, ut ipsum panem quo quotidie id est jugiter sumus in æternitate victuri, hodie, id est in præsenti vita de convivio altaris sancti ad virtutem corporis mentisque capiamus [1]. » Le troisième sermon identique du même, ajouté dans Migne aux sermons de saint Chrysologue, a la même explication, abrégée d'une manière quelque peu malhabile.

Comme l'anonyme de l'*Expositio Missæ Romanæ* du VIIIe siècle a utilisé l'explication du *Pater* du Sacramentaire gélasien, de même aussi Jessé († 836), évêque d'Amiens, dans son *epistola catechetica de baptismo* (P. L., t. CV, 781-796) écrite en 812 pour son clergé. Il y mentionne tout au long les cérémonies avec les premiers mots de chaque prière,

1. P. L., t. XCVI, 1497, cf. t. LII, 400 et *ib.* 672.

comme elles étaient, les unes et les autres, prescrites selon le Sacramentaire gélasien pendant le catéchuménat des candidats adultes au Baptême. Il dit, à propos de la place assignée au *Pater (loc. cit.*, 785) : « Et postea annuntietur a diacono, ut supra, et tunc dicat Presbyter orationem Dominicam ita : « *Dominus et Salvator noster* » et reliqua. »

C'est à la même explication liturgique que Amalaire Fortunat, archevêque de Trêves, semble faire brièvement allusion dans sa réponse à Charlemagne (vers 812). Les mots donnés ci-dessus en résumé : « Orationem Dominicam sic docemus : Dominus docuit discipulos hanc orationem, ne superflua peterent et ea quæ ad salutem non pertinent ... [1] » rendent la même pensée que la *Praefatio* catéchético-liturgique *ad or. Dominicam* ; l'explication qui vient ensuite de chacune des demandes est toutefois rédigée plus brièvement que dans le Sacramentaire gélasien.

Voir, P. L., t. CCXIII, 719-726, une autre interprétation publiée par le Cardinal Maï et qui revient de même à l'explication liturgique.

Assemani nous a attesté, dans le premier volume de son œuvre liturgique, encore toute une série de reproductions manuscrites de l'explication liturgique du *Pater* de laquelle on a déjà tant parlé, et avec attribution du sens eucharistique à la quatrième demande. Puisqu'on a révoqué en doute à mon égard la large expansion de cette explication liturgique officielle du *Pater*, qu'on me permette de citer textuellement les attestations qui s'y rapportent, comme je les trouve dans Assemani. Pour ne pas reproduire par trop souvent le même long texte, il s'est contenté lui-même souvent de noter seulement les premiers mots des explications en question. S'il avait trouvé déjà partout cette manière abrégée de citer, l'hypothèse énoncée par là de l'universelle extension de cette homélie sur le *Pater* serait la meilleure preuve de notre thèse. Cf., en dehors

1. P. L., t. XCIX, 895.

de la p. 36, la très détaillée instruction pour les catéchumènes p. 53-61, « Ordo VIII (apud Martène II), ex Missali Gellonensis monasterii, Denuntiatio pro Scrutinio... », où il est dit expressément, p. 59 :

« Deinde subsequitur sacerdos hanc præfationem Dominicæ Orationis : Dominus ac Salvator noster, etc. Pater noster qui es in cœlis. Hæc libertatis vox est, etc. Et admonet diaconus : State cum silentio audientes intente. Et dicit presbyter : Audite, dilectissimi, orationis Dominicæ Sancta Mysteria, etc. », comme dans le Sacramentaire gélasien et l'*Ordo Romanus VII*.

Un autre témoignage en ce sens nous est offert dans Assemani, I, p. 61-65, par l' « Ordo IX (Martène III) ex ms Pontificali ecclesiæ Pictaviensis ab annis circiter 800 exarato » (donc vers l'an 900). On y lit aussi comme ci-dessus (p. 64-65) :

« Incipit Præfatio Orationis Dominicæ et monentur a diacono : State cum silentio, audientes intente. Et dicit Presbyter : *Dominus et Salvator noster* inter cætera præcepta, etc... Audistis, dilectissimi, Dominicæ orationis sacra mysteria, etc. »

Vers la fin de la *Missa primi Scrutinii*, qui suit (p. 65), on voit de nouveau, après (69) la lecture des quatre péricopes évangéliques : « Inde tractat præfationem symboli et orationis Dominicæ et peraguntur omnia, quæ in ordine apertionis aurium et scrutinii continentur. »

De même dans l'*Ordo in ms. Wertinensis* [1] *Monasterii* qui vient bientôt après (Assemani, I, 76) :

« Inde sequitur sacerdos hanc præfationem Dominicæ orationis : Dominus et Salvator noster Jesus Christus, etc... Audistis, dilectissimi. »

1. On pense que c'est l'abbaye de Werden sur la Ruhr.

La même chose est dite quelque peu plus longuement par l'*Ordo XI* dans Assemani, I, 81 (V dans Martène) : Ex ms insignis Ecclesiæ Viennensis in Gallia :

« Et sequatur presbyter his verbis : *Dominus et Salvator noster*, etc., ut ita oremus : Pater noster, etc. Sed libera nos a malo... Diximus vobis orationem Dominicam, sicut ipse discipulis suis præcepit ; audite nunc interpretationem ejus. Hæc nos oratio commendat Christo, reconciliat Deo, angelorum inserit numero, ut Christi faciat esse fratres et Dei constituat hæredes. Pater noster qui es in cœlis. Hæc libertatis vox est, etc. nobis conferre dignetur. (N. B. Telle est dans le Sacramentaire gélasien la conclusion de l'interprétation de la septième demande avant la doxologie, de telle sorte que l'explication eucharistique du *Panem nostrum* y est nécessairement comprise). Plus loin, il y a de même : « Audistis, dilectissimi, Dominicæ orationis sancta mysteria, etc... faciat pervenire. Qui vivit... »

Suit dans Assemani, I, 82, l'*Ordo XIII* (Martène VI) *Scrutinii in Ecclesia Leodiensi hactenus celebrati ex ms codice ecclesiæ Leodiensis.*

Après l'explication du Symbole on lit (p. 84) : « *Alius presbyter de S. Maria legat lectionem VIII* : *Dominus et Salvator noster* inter cætera, etc. *usque* (l'explication de la quatrième demande inclusivement) conferre dignetur Jesus Christus Dominus noster, qui vivit... Audistis, dilectissimi, orationis Dominicæ sancta mysteria, *etc. usque* faciat pervenire... » Dans les remarques préliminaires à cet *Ordo* est décrite la solennité avec laquelle les chanoines de la cathédrale assistaient dans l'église paroissiale voisine (Sanctæ Mariæ) à ces cérémonies. Il y avait, pour les lectures des diverses instructions ici dénombrées, des prêtres et des diacres spéciaux de chaque église (de Sancta Cruce, de S. Petro, de S. Paulo, de S. Bartholomæo, de S. Joanne, de S. Martino, de S. Maria, de S. Dionysio). On voit par là quelle importance on attribuait à cette instruction publique des catéchumènes, et comment la lecture de l'explication du *Pater* faite avec cette solennité devait devenir un bien

commun des fidèles. Bien que plusieurs pussent ignorer le latin, ces cérémonies devaient toujours rappeler aux prêtres la signification eucharistique de la quatrième demande et celle-ci demeurait ainsi un objet de la *precatio et prædicatio ecclesiastica*, comme nous l'avons vu déjà en partie dans la section patristique.

Dans la section VI de son premier volume Assemani cite textuellement le très instructif et très détaillé « Ordo faciendi catechumenum et Scrutiniorum celebrandorum ex Rituali Romano, quod ex veteri Ecclesiæ usu restituit Julius Antonius Sanctorius Casertanus, S. R. E. Ep. Card. Prænestinus S. Severini nuncupatus, adhibitis etiam aliis præstantissimis viris ad hoc opus conficiendum » (85-103).

Après une excellente orientation sur l'admission des catéchumènes qui se faisaient inscrire et sur les sept scrutins avant le baptême général et solennel le Samedi saint, l'auteur explique les cérémonies de chaque scrutin et s'arrête particulièrement longtemps au troisième scrutin ou principal *in apertione aurium*. Suivent entre autres les trois instructions catéchétiques connues sur les évangiles, le Symbole et le *Pater*. A propos de ce dernier on lit (p. 98) :

Præfatio orationis Dominicæ ad Electos Dominus, etc. (Assemani, ici, renvoie à l'homélie sur le *Pater* citée plus haut tout au long)... *Et sacerdos tradit eis* orationem Dominicam clara et lenta voce, *dicens* : Pater noster, etc... *Et* Presbyter iterum *dicit* : Pater noster *ut supra... Et Presbyter tertio dicit* : Pater noster. *Electi interea audientes memoriæ mandare curent. Et Presbyter eamdem orationem Dominicam breviter exponens* dicit : Pater noster, qui es in cœlis. Hœc libertatis vox est. *Istis expletis admonentur a diacono* : *Statetimque prosequitur Presbyter in verbis :* Audistis... »

Que les autres provinces ecclésiastiques d'Italie, de France et d'Allemagne au moyen âge connussent cette explication liturgique du *Pater*, et spécialement de la quatrième demande, et la proclamassent aussi bien dans

les écoles savantes que dans les chaires de prédication, c'est ce que nous prouvent, en dehors de l'auteur mentionné plus haut de la « Geschichte der deutschen Literatur von der aeltesten Zeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts » (Histoire de la littérature allemande depuis les origines jusqu'au milieu du XI^e siècle), Johann Kelle (p. 42), tout le chapitre « Echo der Väterzeugnisse in Mittelalter » (Echo des attestations patristiques au moyen âge), par lequel j'ai clos la partie patristique de ce travail.

C) *Interprétation eucharistique du* Panem nostrum, *dans les liturgies irlandaise et mozarabe.*

Un coup d'œil sur les liturgies irlandaise et mozarabe complétera ce chapitre. Renvoyons ici brièvement aux intéressantes déductions de Probst en ce qui concerne l'origine romaine de la liturgie en Angleterre et en Irlande.

Sur la fructueuse activité de saint Ninian († vers 432) formé à Rome pendant vingt ans et consacré évêque par le pape Sirice, il cite le mot de Bède :

« Ipsi australes Picti... fidem veritatis acceperant, prædicante eis verbum Ninia episcopo, reverendissimo et sanctissimo viro, de natione Britonum, qui erat Romæ regulariter fidem et mysteria edoctus. » C'est avec raison que par *mysteria* on désigne la liturgie qui, dans les commencements de l'église de Grande-Bretagne comprenait principalement la *missa quotidiana*. D'après la chronique de Prosper, le pape Célestin I^er envoya l'ancien diacre romain Palladius comme premier évêque des Scots déjà convertis au christianisme. Après sa mort, le même pape y envoya saint Patrice. C'est donc à bon droit que Grisar, Baümer et Probst affirment que le rite romain fut le rite originaire de ces pays. Leurs arguments atteignirent leur apogée avec la publication, en 1879, par Warren, du Missel de Stowe, qui porte, avant le canon,

l'inscription « Canon dominicus papæ Gilasi » et se rattache souvent au rite romain antégrégorien, bien qu'il fût composé pour la première fois après la mort de saint Grégoire le Grand vers 630 et qu'il subit un siècle plus tard, en quelques passages, des interpolations de la part de Moelcaich. Quelques ressemblances avec le rite gallican sont facilement explicables, vu les nombreuses relations entre la Gaule et l'Irlande.

Il est d'ailleurs sans importance pour notre question de savoir si ce fut le rite romain ou le rite gallican qui domina en Angleterre et en Irlande à l'origine ; car en Gaule comme à Rome l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* du *Pater* était, du Ve au VIIIe siècle, universellement connue et clairement exprimée dans la liturgie. Mais nous avons aussi un argument positif direct en faveur du sens eucharistique du *Panem nostrum* dans le Missel de Stowe, dans les répons qui sont de la première main, et qui vont du canon à la fraction du pain et à la préface du *Pater*. On y lit entre autres :

« Cognoverunt Dominum — In fractione panis, alleluia — Panis quem frangimus — Corpus est Domini n. J. Ch., allel. »

Je tiens pour inadmissible que d'après ces répons le mot « pain » dans la quatrième demande du *Pater* ne fût pas pris principalement au sens eucharistique, d'autant plus que, dans les répons ajoutés par l'interpolateur après la *Commixtio specierum*, reviennent des qualifications analogues : « Venite comedite *panem meum*, allel... — Hic est panis vivus,... *Panem cœli* dedit eis... — *Panem* angelorum manducavit homo... — » Le premier rédacteur aussi bien que l'interpolateur dénotent leur connaissance du rite romain et du rite gallican qui donnent constamment au *Panem nostrum* un sens eucharistique ; et dans ces conditions il n'est pas

possible d'affirmer qu'ils aient pris le mot pain dans ce contexte d'abord (dans les premiers répons) dans le sens eucharistique, puis (dans le *Pater*) au sens exclusivement matériel, et enfin (après le *Pater)* de nouveau au sens eucharistique.

***

Venons-en maintenant à l'attestation très claire du sens eucharistique du *Panem nostrum* dans la liturgie d'Espagne. Déjà les interprétations au sens eucharistique du IVe concile national de Tolède (633) et de saint Isidore, le père de la liturgie mozarabe, ne laissent aucun doute que ce sens ait été reçu en fait en Espagne. Nous en avons aussi des témoignages tout à fait directs dans les œuvres liturgiques publiées par le cardinal Ximenez par l'intermédiaire d'Alphonse Ortiz vers 1500-1502 [1], le « Missale mistum secundum regulam B. Isidori dictum Mozarabes » et le « Breviarum Mozarabum » (P. L., t. LXXXV-LXXXVI).

J'appellerai d'abord l'attention sur le *Pater* comme il est décrit justement dans la messe mozarabe (P. L., t. LXXXV, 119) aussi bien que dans le Bréviaire (P. L., t. LXXXVI, 49), et ensuite sur deux variantes anciennes, relativement au *Panem nostrum.*

Dans les deux livres liturgiques cette prière est récitée alternativement par la prêtre et par le peuple (les ministres), avec de brèves additions à chaque demande, de la manière suivante :

« Pater noster, qui es in cœlis. R. Amen.
Sanctificetur nomen tuum. R. Amen.
Fiat voluntas... in terra. R. Amen.

1. Selon Hefele, *Der Kardinal Ximenez* (Le Cardinal Ximenez), p. 165, l'impression eut lieu en 1504.

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. R. Quia Deus es.

Et dimitte nobis... debitoribus nostris. R. Amen.

Et ne nos inducas in tentationem. R. Sed libera nos a malo. »

On est surpris, à première vue, que seule la quatrième demande ait une addition tout à fait propre : « Quia Deus es », qui conviendrait apparemment aussi bien aux autres demandes. D'où cela peut bien venir, c'est ce que nous montrent deux variantes de cette addition dans Mabillon et dans Pierre Vincent Marzilla O. S. B. ; ce dernier, zélé partisan de la communion quotidienne, dans un mémoire adressé en 1611 à l'évêque de Compostelle, exprime ainsi, suivant un vieux texte mozarabe, la quatrième demande :

Panem nostrum quotidianum. R. Qui tu es, Christe (Que tu eres, Cristo) — da nobis hodie. L'addition du milieu était récitée par les ministres, et la fin du *Panem nostrum* de nouveau par le prêtre. Antonio Velasquez Pinto († 1668) Ord. Cler. Reg. Min. atteste, lui aussi, dans son « Trésor des chrétiens » (l. I, c. 10) cette lecture du P. Marzilla. Pinto lui-même cite le *Panem nostrum* liturgique suivant une édition de 1604 avec l'addition : Quia Deus es, comme elle se trouve aujourd'hui dans l'édition Migne du Cardinal Ximenez ; il remarque toutefois expressément que le sens eucharistique de la demande reste le même [1]. Je trouve encore une autre variante de la même addition dans Mabillon *(De lit. Gallicana*, l. I, c. 5, n. 22. P. L., t. LXXII, 139). En se réclamant de Boherius (Commentar. 2 super regulam S. Benedicti ad cap. 11) il lit : « Panem n. quot. da nobis hodie. R. Qui es Deus » (non quia). D'où peuvent bien provenir ces différences de lecture ? On peut très bien l'expliquer de la manière suivante : au commencement, on récitait la prière, dans la liturgie mozarabe, en insérant l'addition : Qui tu es, Christe. On trouva bientôt toutefois qu'il y avait quelque chose d'inconvenant dans la structure de la phrase qui, dans l'invocation, s'adressait au Père et ensuite, dans la quatrième demande, s'adressait directement au Fils : Qui

1. De même aussi le franciscain Emmanuel Rodriguez († 1619) atteste, dans Falconi Couet *(loc. cit.*, 154), la leçon de Marzilla : « Qui tu es Christus » après « Panem nostrum quotidianum » et avant « Da nobis hodie ».

tu es, Christe. Au point de vue dogmatique cette construction se défendait très bien, car selon la doctrine expresse de plusieurs Pères et des grands scolastiques, Alexandre de Halès, Bonaventure, Suarez, etc., dans l'invocation on s'adresse au Dieu en trois personnes, en tant qu'il se montre père envers les hommes et particulièrement envers les enfants de Dieu. L'invocation s'adresse aussi au Fils de Dieu qui est expressément désigné par les mots : « Qui tu es, Christe » avec allusion à l'Eucharistie. Toujours est-il que cette construction était quelque peu gauche, et il a pu ainsi arriver qu'on plaça l'addition à la fin de la demande et que du Qui tu es, Christe, on fit d'abord Qui es Deus, puis enfin Quia tu Deus es. Cette combinaison ne repose pas sur le vide. Elle s'appuie sur l'interprétation constante eucharistique du *Panem nostrum* dans le Missel mozarabe.

Même dans le *Missale mistum* réformé par Ximenez et édité pour la chapelle « Ad Corpus Christi » de la cathédrale de Tolède ainsi que pour les six églises paroissiales mozarabes qui y sont [1], il y a, dans la messe des Présanctifiés du Vendredi saint, un passage qui exprime textuellement et en termes expressifs, en même temps qu'avec toute la clarté désirable, le sens eucharistique du *Panem nostrum*. On y lit (P. L., t. LXXXV, 434) suivant le texte édité au commencement du XVI^e^ siècle par Ximenez-Ortiz : « ... Pater noster *cantando* ; *et cum pervenerit (Sacerdos) ad* : *Panem nostrum quotidianum, ostendat populo Corpus Christi in suo loco super aram.* » Une note observe à ce sujet : « Hic duas lineas integras

1. Voir Hefele, *Der Kardinal Ximenez*, p. 165. Mentionnons à ce propos ce que l'éditeur du *Missale mixtum* dans Migne, dit dans sa *Præfatio*, n. 13 (P. L., t. LXXXV, 12) touchant les vues du pape Jules II vis-à-vis de la réforme de ce rite dans son domaine héréditaire. Nous y lisons : « Eidem collegio (13 sacerdotum cum 3 ministris) sacellum amplum a Corpore Christi nuncupatum in metropolitana æde Toleti attribuit, proventus annuos aliaque adjecit... commoda, quæ duabus Julii papæ II constitutionibus, suo et Capituli Toletani decreto confirmavit. » Une note dit : « Julius (II) in prima sua constitutione (1508) laudat Ximenium, quod *fervore devotionis accensus officium* (Mozarabicum) *in certis ecclesiis Toletanæ civitatis, in quibus celebrabatur, auctoritate ordinaria confirmaverit et in pristinum statum restituerit.* »

omiserunt. Lege ergo ut habet Missale Toletanum : *Et cum pervenerit ad* : Panem nostrum quotidianum, *ostendat populo Corpus Christi cum summa reverentia, ita ut ab omnibus videri possit et adorari, quo ostenso ponat illud in suo loco super aram.* »

L'éditeur ultérieur, Alex. Lesleus, S. J., ne voulut pas en effet compléter, et sagement, les deux lignes tombées du texte [1] ; aussi les ajouta-t-il en note au bas de la page, de sorte que nous avons aujourd'hui deux témoins en faveur de cette interprétation eucharistique si précise du *Panem nostrum*, l'édition du Cardinal Ximenez et le *Missale Toletanum* plus ancien encore. Comment ce rite particulier du Vendredi saint a trouvé accès dans la liturgie mozarabe, c'est sur quoi fera quelque peu la lumière ce qui est dit dans la préface indiquée (n. 185, col. 59) sur l' « élévation du pain consacré » qui avait lieu en d'autres jours avant la récitation du *Credo* et du *Pater* [2]. Le Vendredi saint, la récitation du *Credo* n'avait pas lieu. Mais on ne voulait pourtant pas en ce jour omettre l'élévation et l'adoration de la sainte hostie, et comme peu auparavant on avait élevé la Croix et, par les mots « Ecce lignum Crucis... », invité le peuple à vénérer le signe de notre salut, de même, dans la récitation par tous les clercs et les fidèles du *Panem nostrum* interprété au sens eucharistique, on élevait aussi le « pain sacré » pour l'adorer.

D'autre manière encore le sens eucharistique de notre demande trouvait son expression dans la liturgie mozarabe. Je ne ferai plus que mentionner la préface *ad orationem Dominicam fer. IV* après le troisième dimanche du Carême (P. L., t. LXXXV, 347) : « Deus, qui nos spe repromissæ beatitudinis foves, et panem illum cælorum e sedibus porrectum nostræ abstinentiæ hæreditati impartis atque concedis : tu pius nobis et in præsenti jejunii ærumna consolationem tribue, et orantibus atque clamantibus ad te verba

1. V. *Præfat.*, dans Migne, t. LXXXV, 94.

2. « Sacerdos Gotho-Hispanus juxta citatum canonem (2) concili Toletani III peracta donorum consecratione, priusquam dicat orationem Dominicam, elevans altius sanctum panem, ut a populo videri possit, elata voce dicit : *Fidem, quam corde credimus, ore autem dicamus*, et continuo populus recitat Symbolum Constantinopolitanum. »

doctrinæ tuæ, patulæ pietatis accommoda aurem. Pater noster. »

***

Nous aurions donc trouvé ainsi dans toutes les liturgies occidentales de la messe, du commencement et en grande partie aussi de la suite du moyen âge, des preuves claires et même, en partie, évidentes en faveur de notre thèse. Il n'y a pas besoin de présenter toutes les expressions des livres liturgiques comme des vérités de foi infailliblement révélées. Je n'ai pas du moins le droit ni l'idée de le prétendre aussi longtemps que l'Eglise infaillible ne le prétend pas elle-même. Pourtant, quand l'Eglise entière, durant de longs siècles, emploie dans sa *precatio et prædicatio*, et de la manière décrite ci-dessus, lors de la première instruction catéchétique des candidats au Baptême, et aussi dans l'explication officielle du *Pater* et du *Panem nostrum*, quand elle emploie d'une façon si expresse des formules comme : « Hic spiritalem cibum intelligere debemus » ; quand on ne trouve, de plus, pas une seule déclaration des organes officiels de l'Eglise qui contredise cette interprétation ou qui ne l'explique et ne la présente que comme une métaphore ; lorsque, au contraire, toutes les déclarations connues du plus haut enseignement de l'Eglise confirment cette interprétation eucharistique et la recommandent expressément tant au clergé qu'au peuple comme la doctrine de presque tous les Pères et la doctrine de l'Eglise : alors on est bien obligé de parler ici aussi d'*ordinaria prædicatio ecclesiastica* et d'appliquer à la liturgie l'axiome : Legem credendi statuit lex supplicandi. Il est vrai que les exégètes catholiques des trois derniers siècles ont pris souvent ici un point de vue opposé à la thèse soutenue dans ce travail, et que, par suite, les attestations litur-

giques et patristiques sont en grande partie tombées dans l'oubli ou sont restées inaperçues. Moi-même, il y a 6 ou 7 ans, je ne me doutais pas que l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* trouvait un tel appui dans la tradition catholique, et je tenais alors aussi ce sens pour une simple utilisation pieuse du texte. Mais les vues privées et surtout celles qui reposent en général sur une connaissance par trop défectueuse des explications effectives de l'Eglise, et en partie aussi sur des préjugés héréditaires d'école, contre la réception quotidienne de la sainte communion, spécialement aussi sur une appréciation anachronique de l'expression « notre pain quotidien », c'est-à-dire sur une transposition de notre manière de comprendre et de notre état de choses actuel au temps des Apôtres, en partie enfin sur une estimation trop haute de l'influence qu'exerça la version créée pour la première fois par saint Jérôme, et de valeur très douteuse au point de vue étymologique, « panem nostrum supersubstantialem » : toutes ces opinions particulières peuvent, dans notre cas aussi, n'avoir pas le dernier mot ; au contraire, elles doivent en définitive se diriger et se régler d'après le *consensus Patrum* et surtout d'après les déclarations doctrinales de l'Eglise telles qu'elles se manifestent à nous dans l'*ordinaria prædicatio et precatio*.

CHAPITRE XVIII

LE « PANEM NOSTRUM » A LA LUMIÈRE DES DÉCLARATIONS DOCTRINALES DE L'ÉGLISE

A) *Voie directe et indirecte pour déterminer leur valeur dogmatique.*

Ce que j'écris dans ce chapitre final et ailleurs aussi sur le caractère des explications de l'Eglise et des interprétations de la quatrième demande du *Pater* qui en dépendent, je puis le proposer comme ma conviction, sans vouloir déprécier celle des autres. En reconnaissant les égards dus à l'autorité enseignante ecclésiastique et à la liberté qui est permise à chacun dans l'intérieur de ces limites, je désirerais vivement faire un échange de pensées avec un examen objectif du pour et du contre, en tant que cet échange pourrait fournir ici aussi la clarté la plus complète. Je crois avoir jusqu'ici prouvé que les arguments internes en faveur du sens littéral eucharistique du *Panem nostrum* contrebalancent au moins les difficultés internes, lesquelles sont souvent poussées à l'excès, qu'en outre la thèse défendue ressort considérablement mieux dans la Tradition de l'Eglise et dans la liturgie qu'on ne l'avait cru souvent jusqu'ici. Il me reste encore une dernière tâche dans cette dissertation : L'examen des attestations patristiques et, en partie aussi, liturgiques [1] citées jusqu'ici quant à leur valeur dogmatique.

1. Je dis ici « en partie », parce qu'en effet ne seront ici examinées que les attestations patristiques qui ne contiennent pas déjà clairement et catégoriquement une déclaration doctrinale formelle de l'Eglise.

Pour arriver à découvrir cette valeur dogmatique nous pouvons ici prendre un double chemin. Nous pouvons étudier directement à chaque attestation si et jusqu'à quel degré de certitude elle fait valoir son interprétation comme étant celle que le Christ avait en vue et comme étant le sens littéral du *Panem nostrum* proposé comme tel par l'Eglise.

Pour un très grand nombre de Pères comme Tertullien, Cyprien, Origène, Eusèbe, Marius Victorinus, Ephrem, Hilaire Athanase, Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Chromatius, Jérôme, Jean Cassien, Pierre Chrysologue, Isidore de Séville, Maxime le Confesseur, Jean Damascène, cet examen ne sera guère difficile. Ces témoins de l'Eglise, témoins de caractère épiscopal pour la plupart, mentionnent en effet le sens eucharistique ou eucharistico-spirituel, ou bien comme le sens exclusif, ou bien comme le sens principal et le plus digne d'attention du *Panem nostrum*. Le sens matériel, surtout exclusivement matériel, a été combattu comme une erreur (Origène) ou comme inconvenant (Origène, Cyrille de Jérusalem, Jérôme, Pierre Chrysologue), parce que ces auteurs s'appuient maintes fois sur la parole du Christ : Nolite solliciti esse quid manducetis, et sur des arguments de même genre, qui montrent que ces Pères attribuaient au Christ Notre-Seigneur lui-même cette interprétation. C'est ainsi que saint Hilaire, par exemple, commente les mots du *Panem nostrum* : « Quid enim tam vult Deus, quam ut quotidie Christus habitet in nobis ?... » Maintes fois ils partent de l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* pour argumenter contre les hérétiques, par exemple saint Jérôme contre les Pélagiens. Saint Augustin fait de même avec l'interprétation eucharistique de saint Cyprien. Si de nombreux Pères, en donnant l'explication du sens eucharistique, s'appuient sur l'étymologie douteuse qui fait dériver ἐπιούσιος de οὐσία, il faut pourtant se rappeler que l'autre dérivation du mot, de ἐπιέναι, citée déjà par Origène, leur était très bien connue, que par conséquent ce n'était pas seulement des arguments d'ordre étymologique, mais avant tout d'ordre réel, qui les provoquaient à donner l'interprétation eucharistique. Très souvent ils

donnent les deux étymologies avec le sens eucharistique. Ainsi Origène donne l'une dans son explication, l'autre dans une objection ; de même saint Jérôme et saint Jean Damascène. Beaucoup enfin montrent, en refusant toute considération au sens matériel (Eusèbe, Marius Victorinus, Hilaire, Athanase, Ambroise, Jean Cassien, etc.), ou en marquant expressément leur préférence pour l'interprétation au sens eucharistique (Tertullien, Cyprien, Chromatius, Isidore de Séville, etc.), beaucoup montrent comment ils tiennent ce sens qui a leurs préférences pour celui que le Christ eut en vue et pour le sens littéral proposé par l'Eglise ; car ce serait reprocher à ces Pères un sentiment injustifiable envers l'Eglise, que d'affirmer que dans leur gestion presbytérale ou épiscopale le plus souvent publique, souvent encore dans le premier enseignement catéchétique donné aux catéchumènes et aux néophytes adultes, ils se préoccupaient moins de la doctrine de l'Eglise que de leur interprétation personnelle. Et c'est particulièrement le cas lorsque, comme saint Jérôme, saint Augustin, saint Pierre Chrysologue, ils font ressortir toujours et toujours plus le sens eucharistique ou spirituel eucharistique du *Panem nostrum*, sans jamais dans leurs instructions catéchétiques, souligner exclusivement le sens matériel.

Mais pourquoi examiner chacun des témoignages des Pères encore en particulier et directement quant à leur contenu dogmatique, s'ils ont déjà été examinés par l'autorité enseignante ordinaire et, ici, beaucoup plus compétente de l'Eglise ? Pour ne pas nous engager dans d'infinies diversités d'opinions et des discussions infinies et subjectives relativement à l'interprétation représentée par tel ou tel saint Père, employons avant tout la constatation indirecte et beaucoup plus sûre du contenu dogmatique de la plupart des attestations patristiques. Nous citerons une série de déclarations doctrinales de l'Eglise dans lesquelles, en premier lieu, paraît, d'une manière constante et claire, l'interprétation donnée par l'Eglise du sens littéral du *Panem nostrum* ; en second lieu, l'in-

terprétation eucharistique spirituelle de la plupart des Pères est présentée comme le sens littéral, au moins partiel, du *Panem nostrum*, le sens qu'avait en vue le Christ lui-même et que l'Eglise a admis.

Je présenterai deux remarques préalables avant de citer ces déclarations de l'Eglise. Tout d'abord, d'aucune de ces déclarations doctrinales je n'affirme que, de par elle-même, elle ait donné de la chose une définition dogmatique ou qu'elle ait décidé avec l'autorité solennelle et au plus haut point infaillible de l'Eglise. Quant à la sûreté de la doctrine, divers sont les degrés selon lesquels l'autorité enseignante de l'Eglise rend ses déclarations doctrinales. Nous n'avons certainement pas affaire ici à un dogme déjà défini. Nous n'avons pas affaire non plus jusqu'ici à une décision doctrinale du Tribunal du Saint-Office institué dans ce but et muni des pleins pouvoirs nécessaires, décision doctrinale authentique et que tous les fidèles soient rigoureusement obligés d'accepter formellement [1]. Mais, en ce qui concerne la manière d'exposer les vérités révélées, nous avons, en dehors de la définition solennelle *ex cathedra*, l'enseignement ordinaire beaucoup plus fréquent encore de la prédication de l'Eglise.

Par suite, et c'est ici la seconde remarque, on ne peut absolument pas ignorer les diverses déclarations doctrinales des organes ecclésiastiques approuvés par le pape concernant notre interprétation ou bien expliquer comme de simples métaphores ou accommodations les interprétations de notre texte scripturaire faites par l'enseignement ordinaire de l'Eglise, et cela contre leur contenu et leur but et contre la volonté du pape qui les a approuvées. Le plus haut dépositaire de l'autorité doctrinale a voulu, par les déclarations doctrinales rendues avec son approbation, que celles-ci servent effectivement de règles pour leurs destinataires, et le mode suivant lequel ces déclarations ont été rédigées fait paraître cette intention avec une clarté suffisante. Si beaucoup aussi de ces déclarations doctrinales, comme par exemple le décret *Sacra Tridentina Synodus* de la Congrégation du Concile, se rapportent directement à des questions pratiques,

1. Cf. à ce sujet Wernz, S. J., *Jus decretalium*, t. II, p. 754.

ces décrets contiennent néanmoins très souvent, comme dans le cas indiqué, des discussions doctrinales sur lesquelles s'appuie la décision pratique ; et ces points d'appui doctrinaux, qui ne gardent leur valeur que dans leur sens littéral, ne peuvent être niés sans que par là précisément la décision pratique soit critiquée ou infirmée. D'autres de ces déclarations doctrinales de l'Eglise, comme celles qui sont liturgiques et catéchétiques, se rapportent directement et en premier lieu à la doctrine elle-même.

D'ailleurs, l'Eglise exerce elle-même par ces déclarations doctrinales son office ordinaire d'enseignement ; et si chacune de ces déclarations de l'un ou de l'autre de ces organes d'enseignement ne nous procure pas toujours une certitude infaillible, cependant cet enseignement doctrinal, toujours constant et identique de tous les organes de l'Eglise et à travers tous les siècles, caractérise si bien et si nettement la prédication ordinaire et générale de l'Eglise elle-même comme la source de ces déclarations doctrinales, que l'on peut parler éventuellement (ici) d'une vérité de foi non définie, il est vrai, mais contenue dans la *prædicatio ecclesiastica* universelle et par conséquent infaillible et susceptible d'être définie. C'est particulièrement le cas dans l'explication des textes de l'Ecriture, quand ces derniers sont interprétés constamment et généralement par les organes enseignants de l'Eglise de telle sorte que le sens littéral qui leur est reconnu est présenté comme celui que Dieu avait en vue. Une fois cela certain, à tout catholique d'y reconnaître la vérité de foi. Décider d'autorité si tout cela se vérifie dans notre cas appartient à la compétence de l'organe enseignant de l'Eglise. Les théologiens privés peuvent apporter là-contre des arguments tant qu'ils n'ont devant eux ni une décision authentique ni une autre vérification de la vérité révélée. Et comme on a, surtout dans les trois derniers siècles, apporté là-contre

des arguments d'une manière plus qu'abondante, je puis à mon tour, au moins avec autant de droit, apporter des arguments favorables et montrer combien précédemment, dans notre question, on a, du côté des adversaires, fermé les yeux sur beaucoup de choses, ou combien, avec les meilleures intentions et en bonne foi, on s'est mépris.

D'autres auteurs comme A. Tesnière, S. S. S. *(Commentaire du Décret de la S. Congrégation du Concile sur la Communion quotidienne*, Bar-le-Duc, 1906) et Ed. Barbe, S. J. *(La Communion quotidienne*, Reims, 1908²) argumentent surtout d'après l'autorité de la Congrégation romaine. Ce dernier cite (p. 11) un mot de Choupin : « Refuser son adhésion (au Décret) serait pécher par témérité. » Cela vaut d'abord et directement pour la partie pratique du Décret ; car c'en est l'objet principal, et là la Congrégation du Concile possède pleine compétence. Jusqu'à quel degré cela vaut-il pour les points doctrinaux en tant qu'ils exposent une doctrine approuvée par le pape lui-même, je laisse à d'autres le soin de le décider. Remarquons toutefois que l'opuscule du P. Barbe a été spécialement recommandé par Pie X.

Mais nous pouvons, avec beaucoup plus de sûreté et d'une manière qui force la conviction, prouver même qu'il y a pour tous ceux qui sont instruits sur ce sujet un devoir de donner leur assentiment et de croire au sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*, au cas où nous réussirions à constater que cette interprétation est exprimée d'une manière indubitable dans l'enseignement ordinaire des organes de l'Eglise.

B) *Règles de l'Eglise pour déterminer indirectement la valeur dogmatique des attestations.*

Considérons maintenant de ce point de vue chacune des interprétations faites par l'Eglise du *Panem nostrum*.

α) Nous avons d'abord la conception eucharistique du *Panem nostrum* constamment représentée depuis des siècles dans les liturgies de l'Eglise de l'Orient et de l'Occident, conception qui se manifeste non seulement par la place donnée au *Pater* avant la communion, mais aussi expressément et tout à fait clairement dans des interprétations nombreuses et toujours constantes avec elles-mêmes, liturgiques et catéchétiques. En ce qui concerne l'Orient je renvoie aux paraphrases et aux allusions claires insérées en partie dans le texte liturgique, en partie aux commentaires des Pères orientaux. En ce qui concerne la liturgie mozarabe, mentionnons seulement l'élévation de l'hostie au *Panem nostrum* de la liturgie du Vendredi saint ; et quant au reste de l'Occident, l'explication liturgique du *Pater* dont on a donné les preuves en premier lieu pour Rome et l'Italie (saint Pierre Chrysologue, l'*Ordo Romanus VII*), ensuite dans les diverses provinces ecclésiastiques de France et d'Allemagne durant des siècles et aujourd'hui encore par au moins huit monuments liturgiques, et indiquée en outre dans de très nombreux écrits du moyen âge. C'est l'explication dans laquelle se trouvent les mots : « Hic spiritalem cibum intelligere debemus. »

Une simple métaphore ou un sens accommodatice du texte de l'Ecriture est absolument exclu, soit par le dessein qu'avait l'Eglise dans son enseignement, soit par les mots mêmes du texte et du contexte dans ces paroles adressées d'abord à des catéchumènes adultes. En donnant cette explication l'Eglise avait le dessein d'instruire brièvement les candidats au Baptême sur le contenu réel du *Pater*, afin qu'ils pussent comprendre et savoir en substance ce qu'ils devaient surtout implorer dans chaque demande conformément à l'intention du Christ. Cela résulte clairement de l'avertissement du diacre qui précédait le commentaire : « Dominus et Salvator noster... eam formam eis (discipulis)

orationis concessit, quam etiam lectione præsenti et vos plenius cognovistis. Audiat nunc dilectio vestra, quemadmodum doceat discipulos suos orare Deum Patrem... ». Texte et contexte prouvent la même chose. Comparez le « debemus » répété deux fois dans l'explication du *Panem nostrum* et qui, par le « Hoc præcepto significans » (énoncé directement du Christ) de la demande qui suit immédiatement, paraît encore plus mis en évidence en ce que le contenu de cette explication est attribué sans aucune erreur possible au Christ qui a enseigné cette prière.

β) Un deuxième mode sous lequel se présentent les déclarations doctrinales de l'Eglise qui doivent servir de règle, ce sont les jugements doctrinaux de quelques papes et de deux synodes non œcuméniques, considérables néanmoins et reconnus au moins tacitement par le pape. A ces textes je joins une explication tirée du *Corpus juris canonici*.

En 633, le IVe concile national de Tolède, auquel assistaient 65 évêques d'Espagne et du sud de la Gaule, rédigea le canon suivant (Xe) [1] :

« Nonnulli sacerdotes per Hispanias reperiuntur, qui Dominicam orationem quam Salvator noster docuit et præcepit, non quotidie, sed tantum die Dominica dicunt. Et quia, ut sine intermissione oremus, Apostolus docuit, qualiter autem oremus Christus præcipit dicens : *Cum oratis, dicite : Pater noster, qui es in cœlis* : quomodo ergo quotidie non dicitur, quod sine intermissione dici jubetur ? Nam in tantum quotidie hæc oratio dicenda est, quantum et ipso titulo utitur, dum vocatur oratio quotidiana ; sic enim sancti Patres nuncupaverunt. Quod etiam apud Doctores, quorum illustris doctrina est, invenitur. Sanctus quippe Cyprianus dicit : « Itaque in oratione Dominica panem nostrum, id est, Christum dari nobis quotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus, a sanctificatione et Corpore ejus non recedamus. » S. Hilarius dicit : « Panem n. quot. da nobis h.

1. Hard., *Act. Conc.*, III, 582.

Quid enim tam vult Deus, quam ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitæ et panis e cœlo ? Et quia quotidiana oratio est, quotidie quoque ut detur oratur. » S. Augustinus dicit : « De quotidianis autem brevibus peccatis, sine quibus vita hæc non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisfacit. Eorum est enim dicere : Pater noster, qui es in cœlis, qui jam Patre tali regenerati sunt ex aqua et Spiritu Sancto. Delet igitur hæc oratio minima quotidiana peccata...» Ergo sicut Christus præcepit, sicut Apostolus admonuit, et quemadmodum Doctores ecclesiastici instituerunt, quia quotidie vel cogitatione vel verbo vel opere delinquimus, quotidie hanc orationem effundere in conspectu Dei debemus. Quisquis ergo Sacerdotum vel subjacentium Clericorum hanc orationem Dominicam quotidie aut in publico aut in privato officio præterierit, propter superbiam judicatus ordinis sui honore mulctetur. »

Il est vrai que l'argument des Pères du concile ne s'appuie ici directement que sur le nom de *quotidiana oratio* et sur la conséquence qui en résulte. Nous devons chaque jour réciter le *Pater*. Cependant, en faisant ressortir particulièrement la claire doctrine (illustris doctrina) des Pères qu'ils nomment, ils en approuvent en même temps et s'en approprient ici l'explication qu'ils citent du *Panem nostrum*. Nous en avons une confirmation dans les écrits de saint Isidore, qui présidait le concile, ainsi que dans l'opinion soutenue par exemple par le commentateur du *Missale Mistum*, le P. Leslée, que précisément ce concile, par son IIe canon, a introduit universellement en Espagne le rite mozarabe. En tout cas on a prouvé très clairement que la liturgie mozarabe, en Espagne, au moyen âge, présentait l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* comme correspondant au sens littéral proposé par le Christ et son Eglise.

Le concile provincial de Ravenne (1314) désigné par Hefele (VI², 568) comme le IVe, mais donné comme le

IIIe par les collections conciliaires, rendit sous la rubrique 13, « De celebratione missarum [1] » l'ordonnance suivante :

« Cum nonnulli religiosi et sæculares Clerici imprudenter ad sacerdotium se faciant promoveri, post promotionem hujusmodi Missas celebrare ac alias sacerdotale officium exercere non curantes, nec animadvertentes, quod quemadmodum quotidie pro populi peccato, ita et pro suo debet offerre sacerdos, et quod hic sit panis, quem Deus quotidie peti et ministrari mandavit... ideo præsentis concilii auctoritate et approbatione statuimus, quod si aliquis jam promotus sit ad sacerdotium, aut in futurum quemquam promoveri contigerit, a die publicatæ hujus constitutionis, infra tres menses celebrare debeat primam missam, et deinde, prout poterit, Missarum solemnia frequentare, vel saltem semel in anno, alioquin... »

La conviction de ces évêques relativement au sens littéral eucharistique de notre demande était encore si forte et si inébranlable alors, au commencement de l'exil des papes à Avignon et de la décadence des mœurs chrétiennes, qu'ils mettaient dans la bouche de Dieu lui-même l'ordre de demander et de distribuer chaque jour ce pain eucharistique et qu'ils tiraient de là une preuve contre l'abus de nombreux prêtres qui ne disaient que très rarement la messe.

Avant de passer à d'autres conciles, examinons attentivement quelques déclarations pontificales touchées déjà précédemment.

Dans sa lettre *ad Gallos et Germanos* (*ep.* 3) provoquée par l'archevêque Gérard de Lorch (Laureacum), sur la réforme de la discipline, Léon VII (936-939) en vient à parler d'abord aussi d'usages ou plutôt d'abus liturgiques, et, après avoir répété en partie presque textuellement les avis du pape Innocent Ier à l'évêque Decentius d'Eugubium, il dit entre autres :

1. Hard., *Act. Conc.*, VII, 1334.

« Post hæc consuluit (archiepiscopus) : Si Dominica oratio in benedictione ciborum debeat usitari : Quod fieri non oportet, quia in sanctificatione Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi hanc solummodo orationem sancti Apostoli decantabant ; et in Evangelio legitur, quia post Cœnam a Domino factam hymno dicto exierunt in montem Olivarum [1]. »

Le pape veut évidemmment dire : Le *Pater* convient mieux comme prière eucharistique que comme prière habituelle de table. Il fonde cela sur l'exemple des Apôtres qui, selon saint Grégoire et la tradition de cette époque [2], dans la sanctification rituelle du corps et du sang (déjà consacrés) du Christ ne disaient que cette prière, mais qui après la Cène récitèrent un hymne, c'est-à-dire une autre prière d'action de grâce. On me permettra ici de demander : Pourquoi l'archevêque Gérard adresse-t-il au pape cette question générale si on peut ou non, dans la prière de la table ou peut-être dans une bénédiction rituelle des mets profanes, réciter le *Pater* ? Et pourquoi le pape répond-il d'une manière qui à première vue nous déconcerte ? On n'en trouverait pas de motif adéquat autre que la ferme conviction de l'archevêque et du pape que cette prière était, précisément à cause du *Panem nostrum* et de sa signification eucharistique, récitée déjà par les Apôtres avant la Communion. Dans toute la lettre du pape se manifeste l'effort de suivre partout la tradition comme cela ressort au commencement.

Nous pouvons expliquer la question de Gérard au moins de cette manière : Il connaissait certainement l'un ou l'autre des écrits liturgiques romains ou gallicans de cette époque ou de l'époque antérieure (cf. *Ordo Rom. VII*, qui supposait

1. Hard., *Acta Conc.*, VI, 578-579.
2. Cf. le texte de saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, III, 15, qui s'appuie manifestement aussi sur cette tradition.

de son côté nécessairement un écrit liturgique romain plus ancien contenant la longue explication liturgique du *Pater* : Dominus et Salvator, etc., le *Codex Gelasianus* proprement dit ; ou bien cf. le Sacramentaire prétendu gélasien, resp. le *Missale Gallicanum*, comme il se présentait alors, avec la même explication liturgique du *Pater* venue d'Italie) ; et parce que ces écrits liturgiques ne faisaient ressortir comme explication nécessairement admissible que le sens eucharistique du *Panem nostrum*, sans exclure d'ailleurs formellement le sens partiel matériel ; parce que, en outre, tous les Pères latins étaient d'accord pour interpréter cette demande au sens eucharistique et ils influaient avec la liturgie sur l'interprétation de tout le moyen âge : Gérard doutait si on devait réciter en général le *Pater* en bénissant la nourriture purement matérielle ; de là sa question, qui, tout comme la réponse de Léon VII, laisse percer l'interprétation eucharistique préférée par cette époque comme l'interprétation traditionnelle et remontant aux Apôtres.

A la lumière de ce texte de Léon VII, nous comprenons aussi plus facilement les paroles de Grégoire le Grand qu'avait certainement en vue Léon VII (par ces mots « hanc solummodo orationem Apostoli decantabant ») « ... Super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus Corpus et Sanguinem non diceremus » ; (cf. le *Super hostiam* du biographe de saint Grégoire). On ne pourra expliquer complètement ce *super* en même temps que le contexte que si on suppose bien connue à Rome et dans le cercle de ceux qui lisaient les lettres de saint Grégoire, et comme interprétation que l'on ne révoquait nulle part en doute désormais, l'explication liturgique du *Pater* dont on peut prouver l'usage en Italie déjà par Pierre Chrysologue, plus tard dans l'*Ordo Romanus VII* et répandue ainsi dans beaucoup d'autres manuscrits liturgiques, ou du moins une interprétation eucharistique identique du *Panem nostrum*. Ce n'est que grâce à cette hypothèse que le

Pater, récité avant Grégoire le Grand seulement après la fraction du pain, était une prière qui, à cette place, n'était pas récitée sur le Corps et le Sang du Christ, c'est-à-dire qui alors, à cause précisément de sa récitation tardive, n'était pas prise pour une *oratio super Corpus et Sanguinem Christi* (super oblationem, super hostiam), mais qui était pourtant une *oratio super Corpus et Sanguinem Christi*, dès qu'elle était récitée, soit, à la place du canon, aussitôt après la consécration (par les Apôtres par exemple), ou du moins avant la fraction du pain, en connexion immédiate avec cette prière du Canon.

N'ayant à ma disposition qu'une minime partie des lettres papales du moyen âge, je ne puis avoir la prétention de citer ici tous les textes de ce genre dans lesquels les papes font ressortir le sens eucharistique du *Panem nostrum*.

Rappelons ici, par manière de complément, les explications, citées précédemment, des grands théologiens et des papes postérieurs Innocent III et Adrien VI. Si ces explications n'énonçaient alors aussi que le jugement d'autorités privées, de témoins singuliers (épiscopaux [1]) de l'Eglise, ces témoins n'ont pourtant certainement pas, devenus papes, changé d'opinion.

Insérons ici un texte du décret de Gratien († 1158), qui aurait peut-être mieux été à sa place dans la deuxième section de ce livre, en ce sens que cette partie du *Corpus Juris* n'a jamais reçu de l'Eglise une approbation formelle. Mais en tant qu'il a été inséré dans le *Corpus Juris* et qu'il a été reconnu durant des siècles, avec l'approbation tacite des papes, comme partie intégrante de ce code du droit ecclésiastique, nous pouvons à bon droit considérer le témoignage de Gratien comme une émanation de la doctrine de l'Eglise

1. Innocent III n'était, selon Fr. Hurter (t. I), que diacre avant son élévation sur le trône de saint Pierre, mais c'est, étant déjà cardinal-diacre, qu'il a composé son traité *De SS. Altaris mysterio*. C'est, évêque et cardinal de Tortose, qu'Adrien VI a fait rééditer son ouvrage théologique. « In IV l. Sententiarum de Ecclesiæ sacramentis » (1516 et) 1518 à Paris, 1522 comme pape à Rome. Voir H. Hurter, *Nomenclator*, 1899, t. IV², 1026-1027.

de son époque, et cela d'autant plus qu'il cite mot à mot un texte d'un ouvrage toujours hautement estimé, attribué à saint Ambroise et qui en tout cas énonce sa doctrine, le *De Sacramentis* (l. V, c. 4) : « Non iste panis est, qui vadit in corpus, sed ille panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit... Iste panis quotidianus est ; accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit ; sic vive, ut quotidie merearis accipere [1]. »

γ) Une troisième série de déclarations doctrinales de l'Eglise se rapporte aux conciles œcuméniques de Bâle et de Trente.

Au concile de Bâle, en 1433, deux solides théologiens dominicains, Jean de Raguse et Henri Kalteisen, professeur à Cologne, soutinrent avec tant de décision, contre les Utraquistes bohémiens, c'est-à-dire les Hussites, l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum*, qu'ils firent de ce texte de l'Ecriture (*Luc*, XI, 3 et *Matt.*, VI, 11) des arguments particuliers contre l'usage du calice réclamé par les laïcs et contre les frivoles subtilités des Hussites.

Jean de Raguse, dans son discours solide et continué pendant huit jours avec des interruptions, sur l'Eucharistie, répond aux preuves scripturaires à contre sens des Utraquistes par la preuve scripturaire suivante : « La plupart (plurimi) des saints Docteurs, dit-il, ont expliqué que ceci (panem nostrum quotidianum ou supersubstantialem) doit s'entendre surtout et spécialement du pain de ce sacrement. »

Il cite ensuite à cet effet quelques textes de saint Jérôme, saint Cyprien, saint Augustin, Cassien, saint Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre. Il en tire cette conclusion : « Ex quorum doctorum auctoritate patet, quod in prædicta oratione Dominica per panem quotidianum et supersubstantialem

1. *De consecratione*, dist. II, c. 56. P. L., t. CLXXXVII, 1759-60.

intelligitur Corpus Christi, quod in Sacramento altaris suscipimus, quod docet nos Salvator petere ab eo [1]. » La conclusion suivante est dirigée contre les Utraquistes et n'appartient plus à notre sujet. Mais il est caractéristique que Jean de Raguse se donne ici expressément la peine, avec Nicolas de Lyre, O. Fr. Min., d'expliquer, non seulement le *panem supersubstantialem* mais aussi le *panem quotidianum*, de la communion quotidienne, « que nous recevons par les ministres de l'autel ; car ceux-ci reçoivent ce sacrement pour eux-mêmes et pour toute la communauté » *(ib.*, 1680). Tous deux sentaient évidemment la difficulté qui résultait, pour expliquer eucharistiquement ce texte, de la pratique alors existante de la communion peu fréquente, ils y tenaient pourtant ferme. Auparavant déjà *(ib.*, col. 1659), Jean de Raguse avait cité, d'après le pape Innocent III, un texte eucharistique sur le *Panem nostrum*.

Henri Kalteisen, au même concile, réfuta dans son long discours : *De libera prædicatione verbi Dei*, les théories des Hussites sur la libre prédication de la parole de Dieu. A l'objection qui demandait pourquoi les prêtres disent la messe chaque jour sans prêcher chaque jour, il répond en énonçant de nombreux motifs contraires :

« ... Tertio, hoc est ut, sicut in Veteri Testamento fuit (quotidie) sacrificium, ita in Novo *panem accipiamus quotidianum*... Quinto, ratione populi, quia populo jam fundato in fide, major est necessitas providendi de eo, quo negligentiæ quotidianæ purgantur, gratiæ augentur et virtutes roborantur, ad quod est virtus Missæ. Non sic de prædicatione. Ergo [2]. »

A la dernière reprise il réfute une par une les difficultés qu'on lui oppose et il dit entre autres : « ... Et ideo quia homo quotidie indiget salutifera ejus virtute, potest quotidie laudabiliter illud sacramentum accedere, ideo dicit Dominus, *Luc. XI*, *ubi docet petere panem quotidianum*, et

1. Hard., *Acta Concil.*, VIII, 1679-1680.
2. Hard., *Acta Conc.*, VIII, 1862-1863.

S. Augustinus (potius Ambrosiaster) dicit in expositione in libro de verbis Domini : si quotidie acceperis hoc Sacramentum, quotidie tibi est hodie... » Ces deux théologiens sont aussi des autorités privées, mais ils parlent dans un concile œcuménique de cette doctrine alors universellement admise.

Le moyen âge s'était tellement accoutumé à l'interprétation eucharistique et spirituelle du *Panem nostrum* dans le *Pater*, que les fidèles et, peut-être plus encore, de nombreux ecclésiastiques y laissaient souvent complètement échapper le sens partiel matériel de cette demande. Ainsi nous comprenons comment le Ier concile de Cologne (1536) put se sentir engagé, dans son canon VII, à recommander aussi la prière pour les choses temporelles (nécessaires) en en appelant à Elie, avec cet avis aux prêtres : « Hic interim populus docendus est, quod non solum animi, sed et quæ corporis et externa bona sunt, a Deo, omnium auctore, postulare oporteat [1]... » Hardouin cite ce texte dans son index général sur la quatrième demande, au mot *Oratio*. Toutefois le concile ne traite pas ici directement du *Pater*, mais il recommande les processions des Rogations instituées afin de demander la bénédiction de Dieu pour les fruits de la terre.

Nous arrivons maintenant aux déclarations concernant le concile de Trente. Les paroles authentiques qu'on trouve au chapitre VIII de la sesssion XIII (De usu admirabilis hujus sacramenti) de ce concile : « ... ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint », me rendirent vraisemblable que, dans les discussions qui avaient précédé, on avait bien traité du contenu de la quatrième demande du *Pater*, quoique dans le

1. Hard., IX, 2015. Le catéchisme romain (P. IV, c. 13, q. 6) inculque de nouveau la même doctrine précisément en expliquant l'expression « pain » de la quatrième demande du *Pater*.

texte des décisions conciliaires elles-mêmes on ne renvoie ici ni à Matt., VI, 11, ni à Luc, XI, 3, comme c'est l'usage quand on cite des textes de l'Ecriture. Ni le concile ni la Congrégation du Concile instituée plus tard n'ont donc voulu aborder le débat théologique sur l'exacte étymologie du mot ἐπιούσιον (*Matth.*, VI, 11 ; *Luc*, XI, 3). Mais les Pères du concile usèrent à bon droit de l'expression qui avait depuis longtemps reçu droit de cité et qui est objectivement très convenable, *panem supersubstantialem*, afin d'inviter les fidèles à recevoir souvent ce pain supersubstantiel et en même temps (selon l'interprétation que faisait alors également l'Eglise, de *Luc*, XI, 3) « quotidien ». Aussi lisons-nous souvent déjà dans les écrits du moyen âge les deux expressions « panem nostrum quotidianum, supersubstantialem » ensemble, par exemple dans la prière « Transfige », après la communion, que l'on attribue à saint Bonaventure et qui a été revêtue encore par Léon XIII (1884) d'une Indulgence.

Effectivement, déjà dans les discussions conciliaires préliminaires à la session XIII, le sens eucharistique de la quatrième demande du *Pater* fut mis en évidence au moins par quatre Orateurs, c'est-à-dire deux *theologi minores* et deux évêques.

A défaut, jusqu'ici, d'une édition complète et tout à fait authentique des Actes du Concile de Trente, insérons ici les quatre témoignages en question d'après l'édition Aug. Theiner[1]. Theiner affirme, on le sait, qu'il suit exactement le *Diarium* du cardinal et secrétaire du concile Massarelli, de quoi il faut lui laisser la responsabilité.

Sous le titre : *Acta post XII sessionem a.* 1551 et *Congregatio theologorum d. Jovis* 10 *sept.* on lit (t. I, p. 495 a) :

1. *Acta authentica Concilii Tridentini*, Zagrabiæ, 1874, 2 in-fol. Le mot « authentica » ne vient que de Theiner. L'ouvrage manque de toute approbation ecclésiastique.

« ... Jacobus Ferrusius (Hispanus theol. epi Segrobiensis cf. 501 a), Clericus sæcularis 1m articulum (cf. can. 1, sess. 13) hæreticum asseruit. Quod autem sit vere Christus in Sacramento Eucharistiæ, probavit ex ipsis verbis Domini : Hoc est Corpus meum... Item *ex oratione Dominica* : Da nobis panem supersubstantialem, ut Aug. de verbis Dominis serm. 20 docet [1]. Et quod aliquando Paulus Corpus Christi appellet panem, ita appellari ob speciem panis externam, ut Augustinus in loco supradicto exponit ; et quia prius panis erat... »

Dans l'assemblée des théologiens du 15 septembre 1551 (*ibid.*, 500 a), Adéodat de Sienne, O. S. Aug., confirmait la condamnation du premier article hérétique en invoquant les textes « indiqués ci-dessus. » Plus loin il dit : « ... Præterea *in oratione Dominica docuit nos Christus petere panem supersubstantialem, quem omnes de Eucharistia intelligunt* ; de quo idem Christus ait : Ego sum panis, qui de cœlo descendi. Si autem in Eucharistia non esset verum Christi Corpus, non traderetur panis supersubstantialis neque cœlestis, sed triticeus et naturalis contra promissionem Christi, quod nefandum est. »

Un troisième témoignage surgit de l'assemblée générale du 22 septembre 1551, p. 506 a : « Castellimaris (Episcopus, c'était l'Espagnol Jean de Fonseca) : « ... Tertius articulus etiam hæreticus est de transubstantiatione, quia *est contra orationem Dominicam* : Da nobis panem supersubstantialem ; et de unione hypostatica etiam falsus est, quia humanitas Christi in Eucharistia non est suppositum. »

On peut bien accorder que l'argumentation de ces trois théologiens conciliaires n'est pas sûre, en tant qu'elle s'appuie sur une étymologie que l'Eglise ne tient pas pour indubitable, celle d'ἐπιούσιος (supersubstantialis). Quelque chose se manifeste toutefois dans ces déductions. L'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* est devenue pour ainsi dire générale, et c'est pourquoi aussi on ne peut tirer de l'ouvrage de Theiner aucune trace d'opposition sur ce point.

1. C'est ici un *Sermo spurius*, ou plutôt emprunté à l'Ambrosiaster *De Sacramentis*. Augustin lui-même n'a jamais écrit « supersubstantialem. »

D'ailleurs on ne faisait pas reposer les arguments exclusivement sur le mot *supersubstantialis*, moins encore sur la simple dérivation contestable de ἐπιούσιος, mais on s'appuyait sur cette constatation que, dans la sainte Ecriture, on disait « pain » pour l'Eucharistie, et en outre sur ce fait que l'Eglise avait laissé en usage depuis tant de siècles la traduction hiéronymienne *supersubstantialem* à côté de *quotidianum*.

Une quatrième attestation beaucoup plus importante, provenant de la congrégation générale du 29 septembre 1551, ce sont les déductions classiques du troisième président du concile et dernier nommé, cardinal légat, l'évêque de Vérone, Bernard Navagero, qui avait été mis à la place du cardinal Seripandi défunt. Il dit : « ... Matthæi quoque sexto cum Christus docet orare, docet petendum panem solum. Quem panem *omnes doctores* de Eucharistia intelligunt. De Sanguine autem nulla ibi fit mentio » *(Ib.*, 518, *a*, *b.)*. Ces mots sont, sous deux rapports, très importants : en premier lieu, parce qu'ils font intentionnellement abstraction de la controverse sur l'étymologie du mot ἐπιούσιος et, pour ce motif, n'insèrent ici ni l'une ni l'autre des deux versions du mot, afin de ne pas faire naître l'apparence que la preuve s'appuyât seulement ou principalement sur l'étymologie contestée du mot ; en second lieu, parce qu'ils constatent de la part des docteurs de l'Eglise (et des théologiens) l'unanimité complète relativement à l'interprétation du *Panem quotidianum* au sens eucharistique.

Ajoutons à ces discussions de la réunion préparatoire des théologiens et des congrégations générales le texte authentique, sur ce sujet, du chapitre VIII de la session XIII du concile :

« Demum autem paterno affectu admonet Sancta Synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiæ Dei

nostri, ut omnes et singuli, qui christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo caritatis, in hoc concordiæ symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent, memoresque tantæ majestatis et tam eximii amoris J. Ch. D. N., qui dilectam animam suam in nostræ salutis pretium et carnem suam nobis dedit ad manducandum ; hæc sacra mysteria Corporis et Sanguinis ejus ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione ac pietate et cultu credant et venerentur, ut panem illum supersubstantialem [1] frequenter suscipere possint ; et is vere eis sit animæ vita et perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati ex hujus miseræ peregrinationis itinere ad cœlestem patriam pervenire valeant, *eumdem panem Angelorum*, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi. »

Sans m'arroger le droit d'interpréter ces paroles du Concile, je pourrais, en présence du titre, du dessein et du contenu d'ensemble de ce chapitre qui veut restaurer la communion digne et fréquente extrêmement négligée durant des siècles, ou du moins frayer graduellement le chemin à sa réception plus fréquente, je pourrais énoncer l'hypothèse qu'ici le Concile de Trente a réellement en vue le *Panem nostrum* du *Pater* et même les deux variantes de la Vulgate (*Matth. VI*, 11 et *Luc XI*, 3) sans en faire pourtant une citation formelle. Il est vrai que la traduction *quotidianum* n'est pas ici formellement énoncée à côté de l'épithète *supersubstantialem* qui est réellement et sans aucun doute excellente ; mais elle me semble en partie supposée par le rapprochement réel, observé par la Vulgate et hérité du moyen âge, des expressions eucharistiques *panem supersubstantialem* et *quotidia-*

1. Par le choix de cette expression objectivement très pertinente, en dépit du *quotidianum* constamment maintenu, même sous Sixte V et Clément VIII, dans l'usage liturgique de l'Eglise, le Concile me paraît donner à entendre beaucoup plus l'interprétation eucharistique, qui certainement persistait, du *Panem nostrum*, que la dérivation étymologique reconnue aussi par lui comme douteuse du mot ἐπιούσιος. Même lorsque, d'après Suarez (*De orat. Dom.*, n. 18 : « Favetque multum huic lectioni [supersubstantialem], quod in ultima editione Sixti V et Clementis VIII illa sola retenta est »), cette leçon fut, pendant un court laps de temps, encore plus favorisée, l'usage maintenu, même alors, de *quotidianum* dans la liturgie de l'Eglise, montra que le fait de conserver en même temps l'appellation *supersubstantialem*, était déterminé non seulement par des motifs étymologiques, mais surtout par des motifs objectifs, c'est-à-dire par l'interprétation eucharistique traditionnelle du sens littéral du *Panem nostrum*.

num ; en partie aussi les expressions « animæ vita et perpetua sanitas mentis » unies à celles de « frequentur suscipere », me paraissent également faire comprendre au sens eucharistique les mots « panem nostrum quotidianum » (Luc XI, 3), et cela d'autant plus que les déclarations doctrinales postérieures de l'Eglise, émises après avoir frayé la voie à la communion plus fréquente, expriment de nouveau plus clairement cette pensée.

c) A ces déclarations doctrinales postérieures de l'Eglise appartient avant tout l'explication que le catéchisme romain, dans l'esprit du concile de Trente, nous livre sur le *Panem nostrum*. Touchant la « doctrine éprouvée », et recommandée aussi par Pie X, de ce catéchisme, Clément XIII dans ses recommandations à tous les évêques de l'Eglise catholique (14 juin 1761) écrit entre autres :

« Cum idem Prædecessores nostri intelligerent, sacrum illum universalis Ecclesiæ conventum (Tridentinum) tam prudenti consilio tantaque usum esse temperantia, ut ab opinionibus reprobandis abstineret, quæ doctorum ecclesiasticorum auctoritatibus fulcirentur, ex ejusdem S. Concilii mente aliud opus confici voluerunt, quod omnem doctrinam complecteretur, qua fideles informari oporteret, et quæ ab omni errore quam longissime abesset. Quem librum *Catechismi Romani* nomine typis impressum evulgarunt, dupliciter in ea re laudandi. Nam et illuc eam doctrinam contulerunt, *quæ communis est in Ecclesia et procul abest ab omni periculo erroris ; et hanc palam populo tradendam disertissimis verbis proposuerunt...* Ne igitur seducta vagaretur Ecclesia post greges sodalium, qui et ipsi sint vagi, nulla stabiles certitudine veritatis, semper discentes, nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, idcirco *quæ ad salutem tantummodo essent necessaria et maxime utilia*, clare in Romano Catechismo et dilucide explanata christiano populo tradenda proposuerunt. » Le pape se plaint en outre que « l'amour de la nouveauté... ait presque arraché ce livre, en ces temps, des mains des Pasteurs » ; il recommande ensuite de nouveau

le Catéchisme romain « *veluti catholicæ fidei et christianæ disciplinæ norma* [1]. »

Puis donc que nous trouvons représentée dans le catéchisme romain la doctrine commune de l'Eglise, nous pouvons faire nôtre sans crainte d'erreur l'explication pleine qui se rencontre dans ce précis de l'Eglise, c'est à-dire l'explication à la fois matérielle, spirituelle et eucharistique du *Panem nostrum*(P. IV, c. 13) ; et cela d'autant plus que cette doctrine, précisément au point de vue de l'interprétation eucharistique de « notre pain quotidien », correspond, d'une manière dont la preuve est encore directement facile à faire, à l'interprétation traditionnelle de l'Eglise.

Ce catéchisme romain explique d'abord la quatrième demande du *Pater*, et d'une manière très détaillée, du pain corporel. Vient ensuite, dans la douzième question, l'interprétation au sens spirituel et eucharistique. Il faut ici, avant tout, que je fasse remarquer en quels termes caractéristiques la question est posée : « Quidnam spirituali pane, qui *amplitudine hujus petitionis etiam includitur*, hic intelligendum sit [2]. » « Le pain spirituel qui est compris dans le champ de cette demande », ne se laisse donc pas prendre comme le sens accommodatice ou métaphorique, ni même, à parler strictement, comme le sensus consequens du *Panem nostrum*, à moins que nous ne voulions représenter une opinion opposée à ce précis ecclésiastique ; mais il faut combiner ce sens spirituel, comme un sens littéral partiel ultérieur de « notre pain quotidien », avec la signification partielle matérielle, et

1. Mühlbauer, *Thesaurus Resolutionum S. C. Concilii*, t. III, 859-861 (Monachii, 1879).

2. Déjà dans le chapitre IV de la IIe partie (qu. 41, n. 1) le même catéchisme romain avait écrit : « Quare merito a D. Ambrosio *(De Sacram.*, IV, 6) de hoc cœlesti sacramento dictum est : Iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianæ infirmitatis. »

réunir le tout en un sens plein et un, harmoniquement, et avec tout le contenu de la prière, correspondant aussi spécialement à la double nature des enfants de Dieu qui font cette prière [1].

En conséquence, le Catéchisme romain répond maintenant à la question posée :

1° « Reste le pain spirituel que nous demandons également ici. Il signifie tout ce dont nous avons besoin en cette vie pour le salut et la sauvegarde du corps et de l'âme, car de même que sont multiples les aliments qui nourrissent et sustentent le corps, ainsi en est-il de la nourriture qui entretient la vie de l'âme et du corps. En effet la parole de Dieu est la nourriture de l'âme, et la Sagesse a dit : Venez, mangez mon pain et buvez le vin que je vous ai préparé *(Prov. IX*, 5).

2° Lorsque Dieu enlève aux hommes la facilité d'entendre cette parole, ce qu'il a coutume de faire lorsque nos crimes l'offensent plus gravement, on dit qu'il réduit à la famine le genre humain ; ainsi en effet lisons-nous dans Amos : « J'enverrai la famine sur la terre, non pas la famine du pain ni la soif de l'eau, mais celle d'entendre la parole du Seigneur ». Mais de même que c'est un signe certain de mort prochaine de ne pouvoir prendre ou garder la nourriture, ainsi est-ce une grande marque de réprobation de ne pas chercher à entendre la parole de Dieu, ou, quand on l'entend, de ne pas la supporter et d'adresser à Dieu ces paroles impies : Retirez-vous de nous, nous ne voulons pas connaître vos voies...

3° Or le pain c'est le Christ Notre-Seigneur, une nourriture de l'âme : il dit en effet de lui-même : Je suis le pain vivant descendu du ciel. Il est incroyable de quelle volupté et de quelle joie ce pain remplit les âmes pieuses, même quand elles sont le plus en proie aux ennuis et aux chagrins de la terre...

4° Mais surtout notre pain c'est le Christ Jésus lui-même qui est contenu substantiellement dans le sacrement de l'Eucharistie. Cet indicible gage de son amour, il nous l'a donné au moment où il allait retourner à son Père, et il en a dit :

1. Qu'on remarque de plus qu'on traite ici *ex professo* de la doctrine « nécessaire » sur la foi et les mœurs et qu'il faut expliquer aux fidèles.

Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Prenez et mangez : ceci est mon corps.

5° Nous disons ici « notre » pain, parce qu'il est maintenant le pain des fidèles, c'est-à-dire de ceux qui, unissant à la foi la charité, purifient par le sacrement de Pénitence la souillure du péché, qui, n'oubliant jamais qu'ils sont enfants de Dieu, prennent ce divin sacrement et l'adorent avec toute la vénération et la sainteté dont ils sont capables.

Nous l'appelons aussi « quotidien », pour deux motifs : premièrement, parce que dans les mystères de l'Eglise, chaque jour on l'offre à Dieu et on le donne à ceux qui le demandent pieusement et saintement ; en second lieu, parce qu'il faut le recevoir chaque jour ou du moins vivre de telle sorte que nous puissions, autant que possible, le recevoir dignement chaque jour. Que ceux qui pensent, au contraire, qu'il ne faut se nourrir qu'à de longs intervalles de cette salutaire nourriture de l'âme, entendent cette parole de saint Ambroise : « Si c'est un pain quotidien pourquoi ne le prenez-vous qu'une fois l'an ? »

Que l'on considère en outre la première question du Catéchisme dans ce chapitre : « La quatrième demande et les suivantes, dans lesquelles nous demandons proprement et nommément les secours pour l'âme et le corps (animæ et corporis subsidia proprie ac nominatim postulamus) se rapportent aux demandes précédentes. Tel est en effet l'ordre et la disposition de l'oraison dominicale, qu'après la demande des biens célestes, nous demandons ce qui se rapporte au corps et à la conservation de la vie. Car de même que les hommes se rapportent à Dieu comme à leur fin dernière, de même les biens de la vie humaine se réfèrent aux biens du ciel. »

***

Parmi les censeurs allemands, en général fort bienveillants et favorables, quant à l'appréciation de mon livre original *Die Brotbitte des Vaterunsers*, jusqu'à présent (mars 1912), il n'y en a qu'un seul, le Dr Schermann, qui a tout à fait méconnu la valeur dogmatique des arguments développés plus haut. Sa critique arbitraire, que

j'ai déjà réfutée (Cf. *Theologische Revue*, 1911, nº 19 ; 1912, nº 2), commence en ces termes vrais, mais caractéristiques de la tendance du censeur : « Ce livre doit son origine à un intérêt apologétique. Le décret papal « *Sacra Tridentina Synodus* »... trouve d'après l'auteur sa pleine garantie dans les paroles de l'Oraison dominicale : *Panem* nostrum q. d. n. h. ». — Quant à mes arguments dogmatiques, le Dr Schermann a cru pouvoir affirmer : « Si on examine les définitions (mieux vaudrait: les déclarations) doctrinales des conciles et des papes, de tous les témoins il ne reste que extrêmement peu d'énonciations de synodes provinciaux, de quelques docteurs, le catéchisme romain et le décret « Sacra Tridentina Synodus », qui concordent avec sa thèse. »

Laissons aux lecteurs le soin de compléter cet examen, qui devrait commencer par l'explication officielle de la quatrième demande, insérée dans le Sacramentaire Gélasien et répandue partout au moyen-âge. Ajoutons ici encore deux témoignages d'une importance publique et universelle. Ce sont les déclarations précises de deux autres catéchismes officiels de l'Eglise romaine. L'un de ces manuels a été rédigé en deux livres par le cardinal Robert Bellarmin, par ordre et avec approbation expresse du pape Clément VIII, et les nombreuses rééditions postérieures italiennes et latines ont été revisées et approuvées par la Congrégation de la Réforme. L'autorité officielle des deux catéchismes de Bellarmin ressort, en outre, d'un décret spécial d'Urbain VIII, qui dans sa *Constitutio* 167ª *de missionibus*... prescrit ces deux manuels à tous les missionnaires des Indes orientales (*Bullarium Rom.*, Luxemburgi, 1742, tom. V, pag. 247-8, § 6). Cf. aussi l'édit (19e) du pape Clément XI (*ibid.*, tom. VII, page 257), de même le *Schema Constitutionis de parvo catechismo* que le pape Pie IX fit

proposer aux Pères du concile vatican, en y recommandant le catéchisme de Bellarmin (*Acta et decreta ss. conciliorum recent.*, tom. VII, 666, où, dans une note, on renvoie à la lettre de Clément VIII *Pastoralis* du 15 juillet 1598 et à la Constitution de Benoît XIV *Etsi minime* du 7 février 1742).

Dans son petit manuel *Dottrina cristiana breve da impararsi a mente*, édité la première fois en 1598, le cardinal Bellarmin écrit en expliquant la quatrième demande du *Pater* :

« Domandiamo nella quarta il pane cotidiano, così spirituale, cioè il Verbo di Dio, e i Sacramenti ; come corporale, cioè il vitto e vestito ; perciocche il Verbo di Dio predicatoci da' Predicatori, e letto da noi ne' libri spirituali, e i ss. Sacramenti, massime della Confessione e Communione, sono i mezzi efficacissimi dal canto lore (cioè se da noi non manchi) per acquistare e conservare la grazia di Dio, della quale abbiamo parlato nella precedente petizione ; ed il vitto e vestito, ch' e necessario per mantenere questa vita in servizio di Dio. » Dans l'édition de Saint-Pétersbourg de l'an 1802 ce texte se trouve à la page 29.

Quant au grand manuel *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*, destiné à l'usage des catéchistes, citons le commencement de la solide explication relative à la quatrième demande du *Pater* d'après la première édition de la traduction latine, qui parut à Cologne en 1617, sous le titre R. Bellarmini Politiani, ex Societate Jesu S. R. E. Cardinalis, christianæ doctrinæ copiosa explicatio, jussu S. D. N. Clementis VIII Pontificis composita, revisa et approbata a Congregatione Reformationis, ut sublata modorum docendi varietate, uniforme faciliusque instruendi idiotas et simplices de rebus fidei exercitium reddatur. A la page 79 de ce grand

manuel nous lisons : « Rationabiliter imprimis panem hunc petimus, quo vita nostra sustentatur ; quandoquidem gratiam petivimus, quæ ipsamet vita est. Homo enim vitam incipiens desiderium primum habet cibi, quo vitam conservat. Adverte autem, quod in hac petitione primario panis spiritualis petatur, qui cibus animæ est, secundario vero corporalis, qui cibus est corporis. Per spiritualem cibum SS. Sacramentum altaris accipimus, quod cœlestis panis ac divinus est, mirabiliter vitam animæ enutriens. Similiter et verbum Dei intelligitur... Denique Dei inspirationem, orationem, et quidquid his affine est, accipimus, quod vel ad sustentationem gratiæ vel certe ad augmentum ejus, quam vitam animæ esse diximus, conducibile judicetur... »

Eu égard au fait que ce catéchisme officiel mentionne le pain de l'âme en premier lieu et comme le sens principal de la quatrième demande du *Pater*, on ne saurait plus douter que Rome a constamment maintenu et défendu le sens eucharistique-spirituel comme un sens littéral et inspiré et qu'elle n'a tenu aucun compte des interprétations modernes qui se sont éloignées de l'explication traditionnelle du texte. Son Eminence le Cardinal Gennari, du reste, a daigné pleinement me rassurer que ma thèse est en plein accord avec le nouveau décret « Sacra Tridentina Synodus » ; et c'est pourquoi je m'abstiens ici de répondre à quelques doutes peu sérieux, soulevés par le R. P. van Karteren, quant au sens propre ou impropre des paroles de ce décret, et réfutés d'avance dans mon livre. L'exégèse moderne, caractérisée par Mgr von Keppler comme hautement aristocratique, semble oublier parfois un des premiers canons de la science herméneutique, selon lequel il faut interpréter le paroles, surtout les énonciations doctrinales de l'enseignement de l'Eglise, au sens propre, à

moins que des raisons spéciales ne nous autorisent à supposer un sens impropre.

La vraie doctrine de Rome est confirmée de même avant Pie X par les recommandations réitérées du catéchisme romain et par deux autres témoignages. Dans sa correction d'un canon trop sévère du concile de Rouen (1850) la Congrégation du Concile (*Acta Concil. rec.* IV, 528) renvoie les évêques à la doctrine du concile de Trente quant au « panis supersubstantialis ». Plus tard encore le Pape Léon XIII, dans sa dernière encyclique « Miræ caritatis » (1902) en appelle aux mêmes paroles chaleureuses du Concile de Trente pour recommander la communion fréquente.

Peu de mois avant la publication du décret *Sacra Tridentina* le pape eucharistique Pie X a déclaré, d'une manière officielle et indéniable, la doctrine perpétuelle de l'Eglise en ce qui concerne le sens propre de la quatrième demande du *Pater*. Dans son nouveau catéchisme uniforme « Compendio della dottrina cristiana recentemente perscritto per le Diœcesi di Roma e della Provincia Romana » (1905), nous lisons l'explication :

« Dans la quatrième demande nous demandons à Dieu tout ce dont nous avons besoin, jour par jour, pour l'âme et le corps. — Pour l'âme nous demandons à Dieu la sustentation de la vie spirituelle, c'est-à-dire, nous prions le Seigneur qu'il nous donne sa grâce, dont nous avons toujours besoin. — La vie de l'âme nous la soutenons surtout par la nourriture de la parole de Dieu et par le très-saint Sacrement de l'autel. » Suit l'explication au sens matériel et l'interprétation des autres termes du texte. Dans cette citation je me suis servi de la traduction allemande rédigée par Stieglitz (Munich, 1906, page 119-120).

Animés du même esprit que le concile de Trente et le

catéchisme romain, de nombreux conciles provinciaux ou pléniers plus récents, dans diverses parties du monde, ont encouragé une plus grande fréquence de la communion et, dans cette vue, en ont appelé au texte que nous avons mentionné du concile de Trente. ils l'ont mis maintes fois en rapport manifeste avec la quatrième demande du *Pater*. Et régulièrement aussi ces synodes régionaux subordonnés répètent textuellement l'ex pression « panem illum supersubtantialem » en visant la Communion.

Que l'on compare, dans la *Collectio Lacensis*, le II^e Concile plénier de Baltimore, de 1866 (t III, c. 465 sq.), qui ajoute l'explication suivante digne de remarque : « ... Id assequentur rectores animarum, ut fideles ea qua par est animi devotione Cibum cœlestem sumant, iisque si non fiat panis quotidianus, saltem ita frequenter ab iis manducetur, ut ab eo roborati usque ad montem Dei pervenire valeant. » On voit de même le réfléchissement de l'expression du Concile de Trente, « panem illum supersubstantialem », dans le II^e concile de Québec (1854, *Coll. Lac.*, t. III, 640) ; le III^e synode de Turin (1858, *ib.*, t. III, 885) ; les conciles français de Reims (1849, *ib.*, t. IV, 118) et de Bordeaux (1850, *ib.*, 570). Le concile d'Avignon (1849, *ib.*, 338) cite pareillement le texte du chapitre indiqué du concile de Trente, mais en omettant l'expression « panem istum supersubstantialem » ; il énonce au contraire, par rapport à la fréquente communion, des principes rigoristes qui correspondent très peu à l'esprit du concile de Trente. En particulier, les paroles suivantes de ce synode : « Verumtamen, cum ad fructuosiorem Eucharistiæ usum virtutes requirantur, fides, spes, caritas in Deum amorque in proximum atque humilitas et devotio, quæ non semper in fidelibus reperiuntur, Ecclesia tantum mandavit sub mortali reatu omnes et singulos fideles... teneri singulis annis saltem in Paschate ad communicandum », montrent des tendances vers la rigueur et un exposé des motifs qui n'est pas historiquement très correct [1].

1. Dans les Actes du concile d'après Hardouin (VII, 35-38), on ne voit rien de cet exposé ; mais le *saltem* qu'on y a ajouté prouve plutôt chez le IV^e concile de Latran (1215) des vues tout opposées.

D'une manière plus bénigne et, comme dans les deux conciles français ci-dessus mentionnés de Reims et de Bordeaux, plus conforme au texte et à l'esprit du concile de Trente, le même passage, avec le « panem illum supersubstantialem », est cité dans les Actes des conciles de Cologne (1860, *ib.*, t. V, 349), de Kalocsa en Hongrie (1863, *ib.*, 708), de Ravenne (1855, *ib.*, t. VI, 155) et de Venise (1859, *ib.*, 333). D'autres conciles du siècle dernier, comme celui du Vicariat Apostolique du Su-Tchuen, à Tchong-King (1803, *ib.*, 601), et le concile australien de Sidney (1844, *ib.*, t. III, 1050) recommandent, par rapport à la communion fréquente, la doctrine du Catéchisme romain, « car relativement à la doctrine et à l'autorité ce livre doit être préféré à tous les autres livres de même genre » (*ib.*, t. III, 1050).

De fait la plupart des catéchismes diocésains se sont, dans la question qui nous occupe, conformés au catéchisme romain. Parmi les quelque dix catéchismes du siècle dernier et de celui-ci que j'ai à ma disposition, les grands aussi bien que les petits, œuvres d'auteurs divers et écrits en diverses langues, je n'en trouve qu'un qui n'ait pas fait ressortir particulièrement le sens spirituel ou eucharistique du *Panem nostrum*.

On ne peut pas du tout invoquer ici l'échappatoire qu'il s'agirait d'une explication au sens métaphorique. Car ici le Catéchisme romain avec son sens littéral complet était classique. De même le sens littéral propre résulte du but et de la manière identique de s'exprimer des catéchismes qui, en enseignant des matières de foi et de mœurs, traitent *ex professo* de « notre pain quotidien ». Cf. Tomek, *Handbuch zu dem grossen Katechismus*, Prague, 1832[3], p. 74-75 ; Fr. Weninger, *Summa doctrinæ christianæ*, Innsbruck, 1844, p. 107 ; *Auszug aus dem grossen Katechismus für die Kath. Volksschulen im Kaisertum Oesterreich*, Vienne, 1859, p. 34 ; *Il Catechismo grande*, Vienne, 1879, p. 52 ; Deharbe, *Kathol. Katechismus für die Elementarschulen*, Fribourg, 1897, p. 95 ; de même, le *Veliki Katolicki Katekizam*, Agram, 1899, fait d'après le Deharbe, pour les Croates, les Slavons et les Bos-

niaques (p. 105), et le plus récent *Katolicki Katekizam za crkvenu porabu*, Agram, 1909. Cf. de plus les *Erklaerungen des « Kleinen » und des Grossen Deharbeschen Katechismus*, par le Dr Jacques Schmitt, 1873, 271, et le Deharbe-Wittenbrink, à Paderborn, t. III, 1888, p. 551 ; enfin les nouveaux ouvrages catéchistiques : J. G. Rathgeb, *Schulkatechesen zum Diœzesan-Katechismus für das Bistum Rottenburg*, Fribourg en Br., 1889, t. II, p. 697 sq. ; Ender, *Katechismus-Dispositionem*, Feldkirch, 1902, I, 118 ; Dr A. Weber, *Ausgeführte Katechesen uber das dritte Hauptstück*, Kempten et Münich, 1904, p. 321-322 ; Waechtler, *Christenlehrhandbuch*, Innsbruck, 1905, t. I, p. 247, etc.

Il faut remarquer que dans beaucoup de ces Manuels de Religion approuvés par les évêques on attribue au Christ lui-même l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum*.

***

Je connais trop peu les actes des divers conciles provinciaux tenus peu de temps après le concile de Trente afin de procurer l'exécution de ses décrets et de recommander le catéchisme romain ; de sorte que je dois renoncer à y chercher de nouveaux documents sur la question qui nous occupe. Il se peut que, par suite des controverses qui s'élevèrent, dès le temps du concile de Trente, et plus encore après, relativement à la communion quotidienne, les évêques n'aient pas alors proclamé partout et d'une manière aussi catégorique, dans leurs synodes et leurs catéchismes, sur ce point la doctrine du catéchisme romain. Je mentionne comme exemple à ce sujet le catéchisme de Meaux, de Bossuet (*Œuvres complètes*, t. VIII, 73) : « Nous demandons à Dieu ce qui nous est nécessaire chaque jour pour l'entretien de la vie. » Tandis qu'ici le grand évêque n'exprime pas sa pensée d'une façon plus précise, dans ses *Méditations sur l'Evangile* : Sermon de Notre-Seigneur sur la

montagne, 25e jour, il explique le *Panem nostrum* du pain eucharistique. Néanmoins, même à propos du XVIe-XVIIIe siècle, les écrits de beaucoup de néo-scolastiques ainsi que les opinions de nombreux évêques et hommes apostoliques prouvent combien, dans la lutte la plus ardente pour ou contre la communion quotidienne, du côté des catholiques, on maintenait souvent encore, fermement, mais, malheureusement, d'une manière moins générale qu'autrefois, le sens littéral partiel eucharistique du *Panem nostrum*, en conformité avec la tradition de l'Eglise ancienne et avec les instructions données par le concile de Trente et plus clairement encore par le catéchisme romain.

Déjà saint Charles Borromée, au IIIe concile de Milan (1573), fit mettre particulièrement en évidence aussi bien le désir exprimé par le concile de Trente en faveur de la communion quotidienne des laïcs que la doctrine du catéchisme romain à ce sujet (cf. Harduin, X, 774, n. 7). En appellent de même, à ce sujet, tantôt au concile de Trente tantôt au Catéchisme romain, les conciles de Malines (1570, Hard., X, 1180), de Rouen (1581, Hard., X, 1217-1218), de Reims (1585, *ib.*, 1281-1283, cf. 1275) et d'autres, quoiqu'on ne puisse voir ici aucun renvoi direct à l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum*, et que, dans le nombre, (par exemple le concile de Bourges, 1584, tit. 22, *de Eucharistia*, can. V, Hard., X, 1482) se manifestent déjà, relativement à la fréquente communion, des principes très étroits et qui ne sont pas dans le concile de Trente.

Mentionnons maintenant quelques autorités postérieures au concile de Trente, qui, soit en prédications pour le peuple, soit en écrits de théologie et de pratique, représentent l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* comme se rattachant à la tradition de l'Eglise et au catéchisme romain. Que ce catalogue soit complet je n'en émettrai pas la prétention. Je ne mentionne que

ceux dont les attestations se sont présentées à moi sans recherches particulières ; je les prends en partie dans l'ouvrage de Falconi-Couet : *Notre pain quotidien.*

Saint Charles Borromée dit *(Homiliæ*, t. I, 219-224) : « Quand vous récitez l'oraison dominicale, demandez que le pain quotidien vous soit donné. Ce pain, demandez au Seigneur qu'il nourrisse votre âme... » — J'ai déjà renvoyé auparavant aux témoignages de Salmeron, de Canisius, des deux Soto, qui tous prirent part au concile de Trente. Le théologien portugais Henri Henriquez, S. J. († 1608) écrit, dans sa *Summa theol. moral.*, lib. VIII, de Euchar. : « Le divin sacrement c'est le pain quotidien et surnaturel que Jésus-Christ nous a enseigné à demander chaque jour dans sa prière. » — Antoine Escobar de Mendoza en parle encore plus longuement (In cap. VI Joannis, de augustissimo ineffabilis Eucharistiæ arcano, Vallisoleti, 1624, p. 10 sq., Falconi-Couet, p. 137-140), et il en appelle à de nombreux textes des Pères, en supposant manifestement l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* comme interprétation attribuée par ces Pères (Cassien, Ambroise, Augustin) à Notre-Seigneur lui-même. — Vincent Pierre Marzilla, O. S. B., dans son *Memoriale*, en faveur de la communion quotidienne, mentionne en première place dans le nombre des sept arguments, l'interprétation eucharistique de la quatrième demande du *Pater* et la désigne comme la doctrine commune des Pères et des liturgies. — Suarez réunit ensemble les enseignements des saints Pères sur ce sujet, en joignant à l'interprétation spirituelle et eucharistique de la plupart des textes des Pères, l'explication de quelques Pères grecs qui voient dans le pain matériel le sens partiel de la demande [1] *(Op. omnia*, éd. Vivès, 1859, t. XIV, lib. III, c. 8, *de or. Dom.*, n. 18, p. 247-248).

De même s'exprime l'exégète portugais Sebastien Barradas (Barradius, S. J. † 1615) dans ses *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, t. II, l. VII, c. 24 : « Forte

1. « Quorum (scil. Chrysostomi et auctoris op. imp.) sententia ita a nobis acceptanda est, ut prior sensus (euchar.) non excludatur, sicut etiam e converso prior expositio non debet hanc posteriorem excludere, ut recte S. Thomas notavit, *et existimo esse communem sententiam Patrum* » *(loc. cit.*, 247-248).

probabilius est nos hac petitione non panem solum corporis, *sed præcipue* animi postulare hoc sensu : Panem nostrum, tum animi tum corporis quo quotidie indigemus, da nobis hodie. Apud Lucam ergo dicitur panis quotidianus, quia uterque panis nobis est necessarius quotidie, tam corporis quam animi. Apud Matthæum fit mentio tantummodo panis, quo animus alitur. »

***

Venons-en maintenant au célèbre exégète Maldonat († 1583). Avant de discuter le passage de son commentaire sur les Evangiles qui se rapporte à notre étude, il sera utile d'expliquer de plus près ce que Maldonat, dans sa jeunesse, comme professeur de théologie à Paris, a dit publiquement sur notre texte scripturaire. Nous avons ici pour caution Franç.-Antoine Zaccaria [1]. Dans la seconde partie du IIe volume de sa *Bibliotheca ritualis* (p. CLXXXV-CXCVI), il publie une conférence de Maldonat, datant de 1569 (voir *Præfatio ad hanc tomi secundi posteriorem partem*). La conférence traite de cette question (4a quæstio disputationis tertiæ) : Quam frequenter sit communicandum. On y lit entre autres :

I. « ... Natura autem Eucharistiæ est, ut sit cibus, et utimur sæpe cibis ; quapropter non esset opus aliis argumentis... Deinde ipsæ res, in quibus Christus hoc Sacramentum instituit, per se loquuntur, et licet mutæ sint, nos docent sæpissime esse communicandum. Quum enim alia signa essent, in quibus hoc Sacramentum potuisset instituere, nonnisi in pane et vino, quibus quotidie alimur, instituit, ut ex ipsa materia subjecta ostenderet, se tradere nobis quotidianum cibum, et eo quotidie nobis esse utendum...

1. *Bibliotheca ritualis* : tomi II pars altera supplementa continens præmisso cl. viri Joannis Maldonati inedito de ceremoniis tractatu. Romæ, 1781.

II. Si vero consideremus, quid fecerint illi antiqui christiani, suo exemplo et usu nobis declarant, Christi consilium fuisse, nolo dicere præceptum, ut christiani uterentur Eucharistia tanquam cibo quotidiano... » Comme preuve Maldonat cite, avec *Act. II*, 42, et S. Ignace *epist. ad Ephes.*, les plus anciennes explications patristiques du *Panem nostrum* : « Tertullianus etiam antiquissimus *(ib., de or.)* exponens illa verba : *Panem nostrum quotidianum* dixit : Panem quotidianum petendo perpetuitatem petimus in Christo et individuitatem a Corpore ejus ; individuitas autem a Corpore Christi est, ut quotidie Corpus ejus accipiamus, et cum illo conjungamur. » Se succèdent alors les textes de saint Cyprien *(De or. Dom.)*, saint Jérôme *(ep.* 27, *al.* 71 *ad Lucinium)* et Ambr. *(De Sacramentis*, l. V, c. 4). Comme il ressort de l'épilogue (p. CXCVI), Maldonat a donné cette conférence à Paris [1].

Quant au commentaire de Maldonat sur les Evangiles, il faut reconnaître que, déjà dans la première édition donnée à Pont-à-Mousson très peu après sa mort (1596-1597) (t. I, 159-162), le sens matériel est présenté comme le plus vraisemblable. Mais malheureusement, le texte de Maldonat a été, dans les éditions postérieures, altéré toujours de plus en plus ; et on est obligé de voir dans ces changements qui se continuaient graduellement en faveur de l'interprétation exclusivement matérielle, une conséquence des progrès constants que faisait l'opinion rigide par rapport à la communion quotidienne.

Dans les éditions les plus anciennes (1596, 1602, et partiellement aussi 1621 [2]), on lit au début : « Panem nostrum quotidianum. Fructuosus locus : agitur enim de pane nostro ;

1. Il y apostrophe directement la ville de Paris et désire que les notables autorités et bourgeois fassent la communion hebdomadaire. Dans le sixième point il précise ainsi sa pensée : « *Non dico quotidie sine acceptione communicandum esse, sed octavo quoque die saltem.* »

2. Un collègue a bien voulu passer en revue pour moi à Vienne et à Agram ces trois éditions. J'ai moi-même ensuite collationné les éditions de 1596 et de 1862.

sed et verborum obscuritate difficilis, et interpretationum varietate implicatus [1]. Plerique veteres auctores pie et religiose atque ad Ecclesiæ usum accommodate dixerunt panem nostrum quotidianum Christi Corpus appellari. Nam et verus panis est, qui de cœlo descendit, et quotidianus, quia aut a singulis aut a tota quotidie sumitur Ecclesia. » Il renvoie ensuite d'une façon très précise aux textes des Pères [2] sur la question. On lit en outre : « Est in hanc sententiam non minimum argumentum, quod verosimile esse videatur, Christum in tam perfecta divinaque oratione nihil nos terrenum, nihil non divinum petere docuisse.

Obstat tamen quod sequitur : *Da nobis hodie*, quasi in crastinum petere prohibeamur, ut V, 34 explicatur. Obstat, quod tamquam rem quotidie singulis nobis necessariam postulare videamur ; Corpus autem Christi quotidie sumere perquam utile est [3] ; non est tamen necessarium, nec, ut ait Augustinus, ab Orientalibus Christianis ejus tempore sumebatur. Quæ res eumdem impulit Augustinum, ut panem quotidianum nostrum Dei voluntatem interpretaretur, sicut Christus dicebat *Joan.*, IV, 34 : Meus cibus est... mei, et *Jo.*, VI, 27 : Operamini cibum... Quam interpretationem et Origenes, *hom. in Ezech.*, 14, ante illum adhibuerat. At istum cibum non in hodiernum tantum diem, sed in omnem omnino vitam petere Christus docuisset ; sicut illi dixerunt : *semper da nobis hunc* panem *(Jo.*, VI, 34), et illa : *Da mihi hanc aquam, ut non sitiam neque veniam huc haurire (Jo.*, IV, 15). Itaque probabilius est, quod idem Augustinus [4] (lib. I, *locut. in Genes.*, c. 39, et *epistola ad Probam*, 121, c. 12), Chrysost. *hom. XX*, auctor imperfect. *hom. XIV*, Gregor. Nyss. in lib. *de oratione et* Theodoritus in *comment. in cap. IV ep. ad Philipp.* dixerunt, panem hoc loco nostrum et quotidianum

1. Les éditions postérieures ont *supersubstantialem* au lieu de *quotidianum* : elles ont omis le passage *Fructuosus... implicatus*. Cf. éd. Martin (1862), I, 98.

2. Ces citations manquent dans les éditions plus récentes ; le texte aussi est quelque peu altéré.

3. Cette phrase a été omise dans les éditions récentes, et cela ne se peut expliquer que par les opinions rigoristes de cette époque.

4. Les récents éditeurs se sont ici faci ité encore plus la besogne et ils ont écrit, sans donner de références : « Quod idem Augustinus cum multis aliis patribus dixit. » (Ainsi, v. gr. dans l'édition de 1862, mais déjà aussi dans les éditions antérieures).

omnem necessarium cibum appellari [1] ; panis autem appellatione omnia ad sustentandam vitam necessaria intelligi debere, id ex omnibus loci hujus circumstantiis manifestum est. Nam et quod *nostrum*, id est, nobis necessarium ; et quod *quotidianum*, id est non supervacaneum ; et quod in hodiernum, non in futurum petimus ; et quod V, 34 eodem sensu prohibemur in crastinum esse solliciti, omnia indicant de cibo corporis agi.

At non est verosimile (dicunt quidam) Christum in tam cœlesti precatione quidquam terrenum postulare docuisse. Respondeo non fuisse Christi consilium, ut panem resque necessarias quærere juberet, quod terrenum est, quodque idem Christus V, 25 facere prohibet, et ad quod satis sumus natura nostra proclives ; sed ut doceret, unde et quatenus quærere debemus. Non enim a terra, ut pecudes, sed a Deo, ut homines, non in omne tempus, sed in præsentem tantum diem petere docet. Hoc autem cœleste præceptum, non terrenum est. Eo quidem usque, ut etiam Christo docente pauci admodum faciant.

Illud magis movere potest, credibile non videri Christum quantumvis moderatam corporis curam animæ curæ præposuisse. Id autem fecit, si inter ea, quæ nobis ipsis petimus, primo loco panem, secundo remissionem peccatorum, tertio liberationem a tentatione petere docuit. — Respondeo Christum non tam ordinem dignitatis rerum, quam naturæ et infirmitatis nostræ sequi voluisse. Natura prius vult vivere, deinde bene vivere. Hujus rei Christus rationem habuit. Adde quod cum panem docet petere, non tam corporis quam animæ curam habet. Excindit enim maximum et vehementissimum affectum, ex quo major peccatorum pars proficiscuntur ; et ut ita dicam breviter, hac petitione cavet, ne peccata fiant, sequente, quomodo facta remittantur.

Nostrum. Qui panem Christi Corpus intelligunt, ii nostrum, id est, fidelium, non infidelium interpretantur, ut Cyprianus. Alii nostrum, id est, qui nobis a te dari solet ; ut Greg., l. XXXIII, *Moral.*, c. 5... Alii nostrum, id est hominum, non pecudum. Alii volunt nostrum vocare illum etiam ipsum, quem jam habemus, quem nihilominus a Deo petere jube-

1. Dans ce qui suit, le texte des récentes éditions est très estropié, sans qu'on le déclare même en note.

mur, quia cum Dei potius quam noster revera sit, non debemus eo prius uti, quam utendi a Deo petamus facultatem. Sic auctor imperfecti. Quod verum quidem et pium, sed alienum esse arbitror... » Cela, Maldonat le réfute en outre en attirant l'attention sur l'habitude qu'ont les hommes de ne pas demander les biens qu'ils possèdent déjà ; il cite dans ce sens un texte de saint Augustin selon lequel les pauvres demandent afin de les avoir, les riches, afin de n'en pas perdre la possession. « Sic igitur interpretari possumus, ut noster dicatur, qui nobis est necessarius. Hoc enim cum Christi consilio bene convenit, qui tantum nobis vult potestatem facere in præsentem diem necessaria petendi.

Quotidianum. Græcum verbum τὸν ἐπιούσιον magnam difficultatem peperit. Vetus interpres *quotidianum* reddidit, ut ex Hieronymo in hunc locum manifestum est. Atque ita omnes veteres auctores latini legunt. Hieronymus supersubstantialem vertit, quamquam in eo veterem versionem noluit corrigere. Itaque incaute quidam nostro tempore in vulgata editione pro quotidiano supersubstantialem posuerunt, quod corporis cibo, quem a nobis peti probavimus, minime convenit. » Ainsi écrivait Maldonat avant la publication, il est vrai, de la Vulgate revisée sous l'impulsion de Sixte V et de Clément VIII ; mais il se trompe quand, par les mots « quidam nostro tempore... posuerunt », il nie, selon toute apparence, que l'on se soit servi antérieurement du « supersubstantialem » dans la Vulgate. Il lutte de plus contre Marius Victorinus qui avait expliqué que ἐπιούσιος avait le même sens que ὁμοούσιος, et contre saint Jérôme qui avait admis la traduction de l'Evangile des Hébreux « mahar » dans le sens eucharistique et eschatologique. Il conclut ensuite :

« Alii exponunt ἐπιούσιον substantiæ nostræ alendæ accommodatum, id est, panem cibarium, non delicatum, non supervacaneum ; quod non prorsus male convenit. Sed nihil æque mihi videtur convenire, atque ut noster vertit interpres, *quotidianum*, ut intelligitur ex eo, quod sequitur : *Da nobis hodie*. Non enim est verborum antithesis, quam quidam, ubi non est, quærunt, sed cognatio similitudoque sententiæ, quemadmodum si conjugatis etiam dixisset verbis : Panem nostrum hodiernum, id est, nobis in hodiernum diem necessarium, da nobis hodie. Sed vocavit potius quo-

tidianum quam hodiernum, ut generalior esset sententia, significaretque Deum singulis diebus servis suis necessarium cibum dare solere. Diarium Latini vocant. Petimus ergo a Deo, ut ne patiatur diarium nostrum nobis hodie deesse. Loquimur enim tamquam filioli, qui mane in scholam proficiscentes primo loco ejus diei statutam panis portionem postulant. Consonat huic sententiæ syriaca [1] translatio, quæ pro pane quotidiano legit lahma desunqanan jaumana, *panem indigentiæ nostræ (hodie)*.

Unus adhuc angere potest scrupulus, quod ἐπιούσιος non a participio οὖσα [2], sed a nomine οὐσία... cadere debeat. Quod si ita est, non præsentis dici cibum, sed substantialem, aut supersubstantialem, aut ad substantiam denique pertinentem significare potest. — Respondeo Evangelistam aut Evangelistæ interpretem novo vocabulo, aut veteri nova significatione uti potuisse, quemadmodum sæpe Apostoli uti solent. Deinde, nisi me conjectura fallit, hebraismum sapere. » Maldonat veut en trouver des exemples dans *Genes.*, VII, 13 et *Levit.*, XXIII, 14 où il donne à « substantiam diei illius » le sens de « hunc ipsum diem », et en conséquence il explique ἐπιούσιον dans le sens de « pain qui appartient à la subsistance d'aujourd'hui, c'est-à-dire la part de notre pain qui correspond au jour présent. » Il ajoute pourtant avec quelque hésitation : « Nolo tamen meam valere conjecturam, nisi qui doctiores sunt approbaverint. »

L'étude systématique de cette interprétation du grand Maldonat, interprétation devenue en quelque sorte classique pour beaucoup d'exégètes postérieurs, je l'ai insérée ici seulement, parce qu'elle s'appuie en partie sur des hypothèses dont il fallait d'abord démontrer à fond la fragilité.

Avant tout Maldonat est ici en contradiction avec son

1. Un coup d'œil jeté sur les liturgies syriaques et par exemple sur l'explication pleine, à la fois eucharistique et matérielle, donnée par le patriarche Jean Maron, « panem indigentiæ nostræ », montre combien est inadéquate cette appréciation de Maldonat. Cf. aussi l'explication nestorienne.

2. Quoique les modernes soulignent souvent cette dérivation, pourtant chez les saints Pères on pourra beaucoup plus souvent rencontrer les deux autres étymologies de ἐπὶ οὐσία et ἐπιέναι ou ἡ ἐπιοῦσα (ἡμέρα).

opinion antérieure sur le sens de ce texte scripturaire, à moins que nous n'admettions que déjà les premiers éditeurs du commentaire avaient altéré sa manière de voir. Il faut reconnaître toutefois dans cette dernière interprétation, qu'il avoue ingénument avoir ici pour adversaires la plupart des auteurs anciens (plerique veteres auctores), et qu'en second lieu, en discutant l'interprétation patristique et eucharistique, il n'en voit pas, et à tort comme beaucoup d'auteurs postérieurs, le fondement principal dans la traduction discutable « supersubstantialem », mais il juge le plus souvent très objectivement les textes patristiques. C'est seulement en ce qui concerne saint Augustin que l'explication de Maldonat est très inadéquate et en partie trompeuse, comme le montre l'exposé, que l'on a fait au complet, dans la deuxième section de ce livre, de l'explication augustinienne du *Panem nostrum*.

Est inexacte surtout, dans le vieux Maldonat, l'hypothèse tacite que les commentaires faits au sens eucharistique par la plupart des auteurs anciens, sont pieux, il est vrai, et religieux et correspondent à l'usage de l'Eglise, mais qu'ils ne rendent pas le sens littéral de la demande tel que l'Eglise le présente.

Si Maldonat n'avait eu sous les yeux que l'explication liturgique du *Pater* si répandue et exposée officiellement durant tant de siècles aux catéchumènes au nom de l'Eglise, il aurait été obligé de se convaincre qu'il s'agit ici d'une explication se rapportant à la foi et aux mœurs. Un examen plus attentif des diverses liturgies d'Orient et d'Occident et spécialement une recherche objective du but que l'Eglise avait en vue en provoquant, composant et approuvant le catéchisme romain et l'explication pleine et une, à la fois matérielle, spirituelle et eucharistique du *Panem nostrum*, qui y est contenue, n'aurait pu que le confirmer dans cette conviction.

Mais c'est ici qu'est le point faible de l'explication de Maldonat, qu'il n'a pas examiné une seule fois de près la possibilité de cette double explication du *Panem nostrum*, explication présentée par de nombreux Pères, et parlant à la fois du pain du corps et du pain de l'âme. Par contre dans sa démonstration il suppose déjà l'alternative : qu'il faut entendre comme sens littéral de la quatrième demande ou bien exclusivement le pain du corps ou bien exclusivement le pain de l'âme.

Et pourtant toute la charpente du *Pater* et le texte de la demande du pain le met en même temps en opposition avec la patristique et de nombreuses déclarations doctrinales de l'Eglise : Habetur tertium membrum in illa disjunctione : aut solus panis corporis aut solus animi, aut uterque simul intelligendus est. Ce n'est que dans cette hypothèse non démontrée que l'on peut expliquer comment Maldonat pouvait, à cette demande : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, demande positive et qui intéresse directement tout le composé humain, ne donner qu'une interprétation doublement exclusive, en vertu de laquelle le Christ ne nous a enseigné à demander que le pain du corps et en même temps nous a interdit de demander ce pain pour le lendemain et pour toujours. Le Christ enseigne, il est vrai, dans saint Matthieu, qu'il ne faut pas nous mettre trop en souci du lendemain, mais il n'y a rien là qui nous interdise de demander aussi notre pain pour le lendemain ; et, ce qui est le principal, Maldonat aurait pu, d'après les paroles d'exorde dans *Luc*, X, 1, se convaincre facilement que ce n'est pas saint Matthieu mais saint Luc qui nous rapporte le *Pater* dans son milieu chronologique, avec une introduction toute différente. Et dans saint *Luc* (XI, 13) le milieu est particulièrement favorable à l'interprétation spirituelle du *Panem nostrum*.

Est inexact aussi, ou du moins prête à des malentendus, ce que dit Maldonat : « Obstat, quod tamquam rem quotidie singulis necessariam postulare videamur... »

Ou bien cet auteur prend ici « notre pain quotidien » non pas comme une synecdoque mais au sens le plus étroit du mot, pour signifier le pain fait de farine et d'eau, et alors il se réfute lui-même par ses expressions outrées, car qui dira que tous et chacun des hommes ont besoin précisément pour chaque jour de ce pain fait de farine et d'eau ? Ou bien Maldonat prend cette expression, conformément à la vérité, comme une synecdoque, dans le sens de « notre subsistance quotidienne ». Et alors l'argumentation de Maldonat est privée de la conséquence : « Corpus autem Christi quotidie sumere perquam utile est, non est tamen necessarium, nec... ab Orientalibus Christianis sumebatur. » Il n'y a pas un seul Père, parmi ceux qui soutiennent la signification eucharistique du *Panem nostrum*, qui ait jamais affirmé que la manducation quotidienne du corps du Christ nous soit chaque jour nécessaire, mais, avec saint Cyprien, saint Augustin, et avec l'explication catéchistique et liturgique, tous interprètent les mots du *Panem nostrum* pris au sens eucharistique avec cette signification : « Donnez-nous de n'être jamais séparés du corps du Seigneur, et que nous soyons en tout temps dignes de la nourriture céleste », ce qui naturellement inclut aussi la réception la plus fréquente possible de l'Eucharistie. D'ailleurs Maldonat a de même totalement fait abstraction de la signification spirituelle de notre texte ici, selon Augustin et Origène, simplement indiquée, mais non développée, signification qui, par le moyen de la synecdoque indubitable, se relie très bien avec l'interprétation eucharistique, et ainsi écarte l'obstacle imaginé par Maldonat : « Obstat, quod tamquam rem quotidie singulis necessariam postulare videamur. » Tous, en effet, sans exception, nous avons besoin chaque jour non seulement de la nourriture de la vie corporelle, mais plus encore de celle de la vie surnaturelle.

Quant à ce que Maldonat dit en outre touchant le principe : « Prius est vivere, deinde bene vivere », etc., il ne faut pas l'exagérer d'autre part et en un seul sens en opposition avec d'autres paroles du Christ, comme : Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus, et cetera adjicientur vobis, ou : Quid prodest homini, si mundum

universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum faciat ? Il y a beaucoup de bien fondé dans les déductions affirmatives de Maldonat relativement au pain du corps et aussi à la comparaison ingénue avec les petits écoliers qui demandent leur portion quotidienne de pain ; mais cela convient tout aussi bien et encore mieux au pain de l'âme. Puissè-je ainsi en ce sens avoir complété, en conformité avec l'interprétation du catéchisme romain, beaucoup d'excellentes pensées de Maldonat.

C'est dans ce sens plein que, au XVII^e^-XIX^e^ siècle aussi, beaucoup de théologiens entendent le *Panem nostrum*.

Ainsi en est-il, en dehors de Suarez déjà mentionné plus haut, entre autres de Cornelius a Lapide *(Comment. in Matth.*, éd. Vivès, 1874, Paris, p. 190-192) ; Etienne Menochius, S. J., † 1655 *(Comment. in Matth.*, VI, 11, Anvers, 1679, p. 270 b. mais qui incline davantage vers le sens spirituel et eucharistique) ; Bernard de Picquigny, O. Cap. († 1709) (t. I, *S. J. Chr. Evangelii sec. Matth. triplex expositio*, p. 57 : Ale, Pater sancte, filios, quos genuisti, da nobis cibum, quo quotidie... indigemus ; da et præcipue animæ cibum, panem cœlestem, gratiam tuam... s. Eucharistiam...) ; Bossuet, au bref passage indiqué ci-dessus, Noël Alexandre, O. P. († 1724). Au t. XVII du *Cursus theologiæ* de Migne (Paris, 1840), on a donné, après l'explication du *Pater* de Suarez, celle de Noël Alexandre. Elle représente pareillement l'interprétation pleine du *Panem nostrum*, considéré comme comprenant tout ce qui est nécessaire pour la vie naturelle et la vie surnaturelle (1341-1348). Il faut ajouter à ces théologiens, dans le siècle dernier, Allioli (notes sur Matth., VI, 11 et Luc, XI, 3) ; Le Camus, Vie de N.-S. J.-C., 4^e^ édit., t. II, 300) ; Schuster-Holzammer *(Handbuch der bibl. Gesch.*, 5^e^ éd., Fribourg en Br., 1891, p. 252) ; Wilmers, *Manuel de religion*, t. IV, 5^e^ éd., p. 988-990) ; Mgr Stadler, archev. de Vrhbosna (Sarajevo), dans son commentaire en croate sur saint Matth. (p. 105-107) et sur saint

Luc (416-417), et beaucoup d'autres exégètes et théologiens, quoique leur nombre ait, dans les deux derniers siècles, diminué de plus en plus. Gutberlet aussi, le continuateur de la « Théologie dogmatique » de Heinrich, défend notre manière de voir dans le t. IX de cet ouvrage, p. 441, n. 3, 6 et note.

En dehors de ceux qu'on vient de nommer et dont les ouvrages scientifiques s'occupent *ex professo* de notre question, mentionnons comme partisans du sens littéral eucharistique du *Panem nostrum* :

Louis du Pont († 1624), *De la perfection du chrétien*, t. I, trait. IV du Saint-Sacrement de l'autel, c. VI, § 1, et de même dans son *Guide spirituel*, trait. II, c. VIII, où il attribue directement à N.-S. cette interprétation eucharistique ; le cardinal Jean de Lugo, *de Euch.*, disput. 17, sect. IV, n. 39 (Curs. theol., Migne, t. XXIII, 677-678) ; Emmanuel Rodriguez, O. Fr. Min. († 1619) dans sa *Summa*, à l'occasion du mot « Communion ». Falconi, O. B. V. M. de Mercede, de qui tout l'opuscule « El Pan nuestro cada dia » traite de cette matière, tire tout son chapitre XI de l'écrit de ce franciscain portugais qui, d'adversaire, était devenu le fervent ami de la communion quotidienne. A côté de Marzilla et de Falconi citons, parmi les partisans les plus décidés de la communion quotidienne et de l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* en Espagne, au XVIIe siècle, Anton. Velasquez Pinto, O. Cler. Min., qui, après 1660, ainsi donc après le plein développement des controverses jansénistes, publia son ouvrage eucharistique « Le trésor des chrétiens » et y soutint de la manière la plus catégorique, comme étant l'interprétation traditionnelle de l'Eglise, l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum*. Parmi les ascètes et prédicateurs italiens mentionnons Paul Segneri qui, dans son *Manna animæ*, donne la préférence à l'explication pleine, à la fois matérielle, eucharistique et spirituelle.

En France, ce point de vue fut, au XVIIe siècle, représenté d'abord par saint François de Sales († 1622), comme le prouve, d'après plusieurs citations du saint,

le P. Couet, dans un appendice historique de sa traduction de Falconi *(Notre pain quotidien,* 197-198). Saint François de Sales aussi présente directement cette interprétation comme le sens littéral du *Panem nostrum* tel qu'il a été voulu par le Christ, quand il dit, par exemple *(ibid.)* : « Rappelez-vous que Notre-Seigneur ne dit pas : demandons le pain de l'année, du mois, de la semaine, mais le pain quotidien. » Dans le contexte il ne parle que de l'Eucharistie.

Saint Vincent de Paul aussi fit remarquer, devant les efforts des Jansénistes contre la fréquente communion, « que l'Eucharistie est cependant le pain quotidien que N.-S. veut que nous demandions » (Abelly, *Vie de S. Vincent de Paul*, t. II, p. 308 (1865). Fénelon († 1715) s'exprime de même dans sa lettre sur la fréquente communion (édit. Orléans, 1855, t. XI, p. 20 ; dans Falconi-Couet, *l. cit.*, p. 201, 215-220), et dans une autre lettre sur la confession et la communion *(Œuvres spirit.*, éd .de Genoude, Paris, 1842, t. II, p. 546). Bourdaloue († 1704) n'emploie pas, il est vrai, directement l'expression « notre pain quotidien » pour désigner l'Eucharistie, mais, dans son sermon pour le dimanche dans l'Octave du S.-Sacrement (Œuvres, Paris, 1838, t. II, p. 470 sq.), il en appelle expressément aux paroles de l'Ambrosiaster déterminées par l'interprétation eucharistique du *Panem nostrum* : « Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit... Sic vive, ut quotidie mercaris accipere » (dans Falconi-Couet, *l. c.*, p. 212).

A ces derniers se rattache en France aussi saint Jean-Baptiste de la Salle († 1719), qui fait ressortir comment plusieurs saints Pères entendent de l'Eucharistie le *Panem nostrum* du *Pater*, et qui part de là pour exciter à la communion fréquente et quotidienne (Voir SS. Eucharistia, Bozen, 1907, p. 165-170), et un anonyme professeur de théologie, dans son ouvrage : *Principes de direction pour la Communion fréquente*, Lyon, 1833, p. 30. « C'est une chose bien étrange de voir la retenue, la scrupuleuse circonspection avec laquelle les hommes graves, savants et spirituels parlent de la Communion journalière comme d'une chose dangereuse pour les

âmes. Oublient-ils donc que la Communion est le pain quotidien des laïques comme des prêtres ?... Croit-on bien que les laïques disposés et qui sont en état de recevoir ce sacrement adorable institué pour leur nourriture de tous les jours, n'ont pas le droit de le demander ?... » (Falconi-Couet, p. 201-202).

Est également caractéristique l'explication de la quatrième demande du *Pater* donnée par le Bienheureux Jean-Marie Vianney, curé d'Ars († 1859), dans une instruction sur la prière : Nous sommes, disait-il, composés de deux parties, le corps et l'âme. Nous prions Dieu de nourrir notre misérable corps et il exauce notre désir en faisant germer de la terre tout ce dont nous avons besoin. Mais nous demandons aussi la nourriture de l'âme qui est la plus belle partie de nous-même ; et la terre est trop petite pour satisfaire ces désirs de l'âme. Elle a faim et soif de Dieu. Et le bon Dieu n'a pas dédaigné de prendre notre corps et de demeurer sur la terre afin que ce corps devînt la nourriture de notre âme. *Ma chair est*, dit-il, *vraiment une nourriture* ; *le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde*. Le pain de l'âme est dans le tabernacle. Le tabernacle, c'est le garde-manger du chrétien. Comme c'est beau ! Quand le prêtre consacre l'hostie et qu'il vous la montre, alors votre âme peut dire : O ma nourriture ! — Oh ! c'est trop de bonheur pour nous... Au Ciel seulement nous le comprendrons... Ah ! comme nous le connaissons peu maintenant. (Sermons du curé d'Ars pour les dimanches et les fêtes... Appendice).

Terminons pour le moment ce catalogue certainement très incomplet des théologiens récents qui interprètent le *Panem nostrum* dans le sens de la tradition de l'Eglise et du catéchisme romain, par une brève indication de deux partisans modernes italiens de la communion quotidienne, dont l'un a été comme un précurseur et l'autre corédacteur du décret du 20 décembre 1905.

Le premier est Joseph Frassinetti († 1868) qui, dans sa dissertation sur la Communion quotidienne, n. 23 (Falconi-Couet, 242), en appelle à la preuve que les Pères tirent du *Panem nostrum*. L'autre est le cardinal

Casimir Gennari qui, lui aussi, avant le décret de 1905, dans sa consultation théologique « sur la fréquente communion et le décret *quemadmodum* », admet la preuve que les Pères tirent de la quatrième demande du *Pater* et donne à la communion le nom de pain quotidien [1].

***

Les autorités privées nommées ci-dessus et des trois derniers siècles appartiennent à ce chapitre en tant qu'elles nous font connaître les déclarations doctrinales rendues précédemment par les organes de l'Eglise, et en particulier la doctrine du catéchisme romain sur le *Panem nostrum* du *Pater*, non pas comme une lettre morte, mais comme la norme de la pensée et de la vie chrétienne, norme reconnue et suivie au moins dans une partie du monde catholique, en dépit de toutes les opinions rigoristes et jansénistes modernes, dans la science théologique et la pratique vivante des fidèles. Ces autorités privées unies aux récents synodes provinciaux mentionnés et qui se rattachent au concile de Trente et au catéchisme romain, ne sont pas à méconnaître en face du grand nombre des exégètes qui, particulièrement dans les deux derniers siècles, soutiennent que notre demande n'a pas d'autre sens littéral que le sens matériel. Elles montrent précisément comment, à

1. Cf. *Consultations*, trad. A. Boudinhon, Morale, t. II, p. 220 sq., en particulier 224-225. En Allemagne et en Autriche, l'interprétation à la fois matérielle, spirituelle et eucharistique du *Panem nostrum* n'est pas totalement absente de la littérature ascétique et homélitique. Cf. Beissel, *Das Gebet des Herrn, Betrachtungspunkte* (1901, 43-46), Coel. Wolfsgruber O. S. B. *Das Vaterunser in zehn Betrachtungen* (1879), Scherer-Lampert, *Exempel-. Lexikon für Prediger und Katecheten* (1907[2], t. II ou t. X de la *Bibliothek für Prediger*, p. 190), Brynych-Fuchs, *Katechetische Predigten*, (Regensburg, Manz, 1888, t. IV, 385-391), Seb. v. Oer, O. S. B. *Das Vaterunser*, 10 Betr.; Alban Stolz, *Das Vaterunser und der unendliche Gruss*, 15[e] éd. Herder, p. 78 sq., 117.

l'époque même des plus violentes attaques contre la communion quotidienne, l'interprétation traditionnelle, matérielle, spirituelle et eucharistique, qui avait été presque universellement maintenue à l'époque patristique et au moyen âge, ne put pas être éliminée. Elles forment aussi, comme émanation et résultat des règles doctrinales primitives de l'Eglise, un lien qui rattache au passé la plus récente explication romaine du *Panem nostrum*, et qui ne fait que mieux mettre en lumière la continuité de cet enseignement de l'Eglise ainsi que ses obscurcissements momentanés [1].

***

Afin de terminer cette dissertation par où elle a commencé, consacrons encore quelques mots à la plus récente déclaration doctrinale de Rome relative au *Panem nostrum*.

Considérons avant tout le texte du passage du décret « Sacra Tridentina » sur le sujet qui nous occupe, ainsi que la signification de ces mots en tant qu'elle ressort du contexte lui-même. Après que la Congrégation du Concile, comme preuve du désir du Christ que les fidèles communient tous les jours, a cité Jean, VI, 59, et, de la double comparaison mentionnée là de l'Eucharistie avec le pain et avec la manne, a prouvé l'intention qu'avait le Christ de nous enseigner que notre âme peut manger chaque jour le pain du ciel, tout comme le pain est chaque jour la nourriture de notre corps, et comme

1. M. le Dr Rongy a fort exagéré lui-même le nombre et la valeur des autorités privées opposées, lorsqu'il a écrit *(loc. cit.)* : « La conclusion du P. Bock est peut-être un peu exagérée, car une exégèse si courante pendant trois ou quatre siècles est-elle une pure interprétation privée ? » — Oui, Monsieur l'Abbé, parce qu'elle contredit clairement toutes les déclarations officielles de l'enseignement public et ordinaire de l'Eglise ainsi que la plupart des explications patristiques de notre texte.

dans le désert les Juifs ont été nourris chaque jour de la manne : viennent immédiatement, dans cette même partie doctrinale du décret, les paroles suivantes : « Insuper quod in oratione Dominica exposci jubet (Christus) panem nostrum quotidianum, per id sancti Ecclesiæ Patres fere unanimes docent, non tam materialem panem, corporis escam, quam panem eucharisticum, quotidie sumendum intelligi debere. »

Dans l'estimée « Biblische Zeitschrift », VII (1909), p. 209, on a répondu à ma brève note sur le *Panem nostrum* (v. *Zeitschr. f. k. Theol.*, XXXII, 776-782) : « De ce que le décret romain « Sacra Tridentina » sur la communion quotidienne commente dans le sens eucharistique la quatrième demande du *Pater* et revendique dans ce sens l'enseignement presque unanime » des Pères, B. cherche à dénommer le plus grand nombre possible des témoignages patristiques et voudrait, dans la remarque finale, soutenir cette *explication métaphorique* [1] comme l'explication vraie, et c'est contre quoi il faut, du point de vue exégétique, élever une protestation. »

Tout au commencement de la deuxième partie de ce livre j'ai, après discussion des arguments exégétiques internes, répondu en partie à cette objection, en tant que l'honorable rapporteur sous le nom de « point de vue exégétique » semble d'abord comprendre les arguments internes. Ici, après avoir traité de la série des passages des Pères, désignée déjà dans mon premier travail comme « encore bien incomplète », c'est le lieu tout indiqué pour répondre à cette même objection en tant que sous « le point de vue exégétique » sont inclus aussi les arguments externes et surtout patristiques. Il faut précisé-

1. C'est moi qui souligne.

ment contester d'une façon catégorique que, dans cet enseignement « presque unanime » des Pères, il s'agisse d'une « explication métaphorique », et il faut plus catégoriquement encore nier la conclusion qui ressort nécessairement des paroles de l'honorable rapporteur : que l'explication au sens eucharistique de la quatrième demande du *Pater* donnée par le décret « Sacra Tridentina » soit une « explication métaphorique » et non l'explication « vraie » du sens littéral.

Etant supposé la distinction déjà signalée dans la première partie entre locution métaphorique au moyen d'un trope — ici, dans l'espèce, au moyen d'une synecdoque — et signification métaphorique ou que l'on n'a pas eu immédiatement en vue ni par conséquent dans la pensée, renvoyons ici brièvement aux divers témoignages patristiques. Beaucoup de ces Pères ne permettent pas d'autre explication du *Panem nostrum* que l'explication spirituelle et eucharistique ; d'autres ne mentionnent constamment que celle-là ; d'autres encore mentionnent aussi, il est vrai, le sens partiel matériel, mais ils donnent expressément la préférence à l'interprétation spirituelle et eucharistique comme à celle que le Christ avait en vue, que l'Eglise universellement reconnaît et propose. Quant au caractère dogmatique de ces témoignages patristiques, il ne peut y avoir là-dessus aucun doute. Que les exégètes modernes présentent encore si souvent comme « métaphorique » ce groupe d'attestations patristiques ; ils prouvent par là seulement leur métaphore personnelle subjective, mais pas du tout une métaphore dans le sens de ces Pères, ni non plus une interprétation considérée par l'Eglise comme « métaphorique ». Il y a en outre de nombreux témoignages des Pères dans lesquels on laisse le choix entre les trois interprétations, matérielle, spirituelle et eucharistique, de telle sorte cependant que, soit dans le même contexte soit dans d'autres attestations du même Père (comme c'est souvent le cas chez saint Augustin), tous les sens partiels sont unis en une seule et pleine interprétation du sens littéral, et dans de telles conditions qu'elles laissent entrevoir une interprétation parfaitement d'accord avec

l'enseignement de l'Eglise, comme c'est le cas dans les explications liturgiques et extraliturgiques du *Pater* pour les catéchumènes et les néophytes. On comprend, toutefois, de soi que l'Eglise, ainsi que les évêques et les pasteurs des âmes qui enseignent selon son esprit, en introduisant pour la première fois les candidats au Baptême dans l'enseignement de la foi et de la morale chrétiennes et dans la prière enseignée par le Christ Notre-Seigneur lui-même, expliquent d'abord le sens littéral de cette prière tel que le Christ l'eut en vue. Il ne faut pas admettre comme hypothèse possible une métaphore opposée à cette interprétation bien naturelle, mais il faudrait dans chaque cas en faire d'abord la preuve d'après les paroles du Père en question ou d'après les circonstances. Mais ceci est, dans la plupart des cas, impossible, parce que les mots de ces textes patristiques et les circonstances le plus souvent confirment d'une manière positive le sens littéral qui découle naturellement de leurs témoignages.

Quant aux textes patristiques qui, avec saint Cyprien et Tertullien, distinguent : « Potest et spiritualiter et simpliciter (carnaliter) intelligi... », il faut, selon Cornely [1], bien remarquer que souvent les saints Pères désignent sous le nom de sens spirituel le sens littéral plus plein et qu'on nomme par abus sens conséquent (ou secondaire), comme il ressort de tout le contexte dans les deux témoignages mentionnés et aussi dans beaucoup d'autres témoignages patristiques. Il n'y a donc pas lieu du tout de parler ici d' « explication métaphorique » par les Pères.

Enfin, le fait, qu'à ma connaissance, nous trouvons jusqu'ici tout au plus quatre témoignages patristiques [2] qui ne font ressortir que le sens matériel du *Panem nostrum* (Grégoire de Nysse seul, exclut les autres sens), nous donne le droit de parler à ce sujet d'un enseignement non pas tout à fait, mais « presque unanime » des Pères, mais il ne donne pas le droit de qualifier de « métaphorique » l'explication au sens eucharistique donnée par tous les autres Pères.

Si nous examinons maintenant avec attention les déclarations doctrinales faites à ce sujet par les organes enseignants de l'Eglise dans les siècles écoulés, nous pouvons, vu

1. *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, t. I, n. 199, p. 550.
2. Basile, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie.

leur précision et leur constance et le but direct de la plupart d'entre eux de présenter et d'expliquer *ex professo* la foi et la morale à tous les membres de l'Eglise, beaucoup moins encore traiter de métaphoriques leurs interprétations eucharistiques du *Panem nostrum*.

En particulier, la dernière déclaration faite par l'Eglise sur ce sujet, celle de la Congrégation du Concile, ne permet pas une telle interprétation métaphorique qui serait plutôt une trahison, qu'il s'agisse du sens subjectif et de la pensée qu'avait le rédacteur du décret et le pape qui a approuvé la déclaration, ou qu'il s'agisse de l'appréciation objective du texte en question ainsi que du but objectif de ce document. Les mots que l'on a cités sur le sens du *Panem nostrum* sont dans la partie doctrinale du document, celle qui précède la partie historique et pratique et qui forme en même temps la base dogmatique des points pratiques énumérés dans la troisième partie. En union avec les deux preuves données dans le texte de saint Jean, VI, 59, notre texte sur l'interprétation « presque unanime » faite par les Pères, du *panem nostrum quotidianum* au sens eucharistique, doit prouver que la communion quotidienne est permise aux laïcs et même que la communion quotidienne des fidèles est dans les désirs du Christ. Aussi le Christ notre Seigneur est-il particulièrement mentionné comme l'auteur du précepte qui nous oblige à demander, dans l'oraison dominicale, « notre pain quotidien » (Insuper quod in oratione Dominica exposci jubet [Christus] *panem nostrum quotidianum...* » ; il n'y a pas ici simplement : Insuper quod in orat. Dom. exposcimus *panem nostrum quotidianum)* ; aussi les mots suivants : « Per id sancti Ecclesiæ Patres fere unanimes docent... » donnent assez clairement le degré probant qui est atteint au point de vue théologique par cette preuve traditionnelle. A quoi bon

cette précision « fere unanimes » si, dans la pensée de la Congrégation du Concile et du pape, il ne s'agit pas d'une preuve théologique et par conséquent du sens littéral du *Panem nostrum* ? L'explication purement métaphorique de ce texte scripturaire ne fournira ni ne pourra jamais fournir une preuve que la communion quotidienne est permise par le Christ lui-même.

Eu égard aux derniers mots de la phrase en question : « (docent) non tam materialem panem, corporis escam, quam panem eucharisticum quotidie sumendum intelligi debere », il serait complètement absurde d'imputer à la Congrégation du Concile, qu'elle avait simplement voulu constater ici une explication métaphorique du *Panem nostrum*. Elle a mentionné les deux interprétations, celle du pain du corps et celle du pain eucharistique de l'âme, et cela dans une seule et même phrase, de sorte que les deux explications sont prises ici nécessairement pour des explications proprement littérales ; car qu'elles soient toutes deux en même temps considérées comme des explications métaphoriques, c'est ce qui est dorénavant, de l'aveu même de mon adversaire, inadmissible, et la construction de la phrase exclut de même que l'une des interprétations (de materiali pane) soit prise dans le sens propre, et l'autre (de eucharistico pane) soit, dans l'intention de la Congrégation du Concile, prise au sens métaphorique.

Je ne veux pas attribuer cette absurdité à l'honorable rapporteur. Sa conclusion — « B. voudrait dans la remarque finale soutenir cette explication métaphorique comme la vraie, et c'est contre quoi il faut, du point de vue exégétique, élever une protestation » — peut donc ne signifier que ceci : « Pour des raisons exégétiques, soit internes soit externes, l'interprétation eucharistique de la quatrième demande du *Pater* soutenue par B., qui en appelle à ce que le décret « Sacra Tridentina » nomme l'enseignement « presque unanime » des Pères, n'est pas exacte, car c'est une interprétation métaphorique ». Si

l'état de choses constaté par la Congrégation du Concile en ces termes « presque unanime » (enseignement des Pères), était contesté ici par le rapporteur, le critique devrait, par un nombre suffisant d'attestations patristiques convenables, fournir préalablement la preuve que ces mots (enseignement « presque unanime » des Pères) ne correspondent pas à la vérité objective. Cela, il ne l'a pas encore essayé jusqu'ici, quoique en présence de ce fait, que la congrégation du Concile contredit, certainement non sans motifs, la plupart des exégètes modernes, la revision que j'aie proposée des opinions exégétiques ait été de mise. Il pourra donc d'autant moins blâmer mon refus d'admettre son jugement et son affirmation, faite à bon compte et sans examen sérieux, qu'il s'agit ici tout à fait d'une interprétation eucharistique métaphorique ; il le pourra d'autant moins que lui-même par ses derniers mots se met nécessairement, qu'il le veuille ou non, sans plus amples motifs en opposition aussi avec la Congrégation du Concile, car celle-ci constate maintenant le sens littéral propre et eucharistique (et non le sens métaphorique), selon lequel les Pères expliquent presque à l'unanimité le *Panem nostrum*.

Dans cette déclaration doctrinale du décret romain rendu par la Congrégation du Concile, qui décide d'abord authentiquement la seule question pratique : si la communion quotidienne est permise et quelles en sont les conditions nécessaires, on n'a besoin de voir, par rapport à la question doctrinale qui nous occupe, ni une définition infaillible, laquelle n'appartient qu'au pape quand il enseigne *ex cathedra* ou au concile œcuménique, ni non plus une décision doctrinale authentique réservée au Saint-Office et qui oblige rigoureusement tous les catholiques. Toujours est-il qu'on a affaire ici à une

déclaration doctrinale ordinaire de l'organe général enseignant de l'Eglise, c'est-à-dire de la Congrégation romaine du Concile qui, au nom du Pape et avec son approbation expresse, appuie de preuves doctrinales la question pratique de la Communion quotidienne. Quoique une déclaration de ce genre ne bénéficie pas en soi de l'infaillibilité, elle est pourtant, toutes choses égales d'ailleurs, beaucoup plus sûre et moins dangereuse que, par exemple, les déclarations doctrinales de n'importe lequel des conciles épiscopaux d'une province, car elle est émise immédiatement au nom du Pape pour toute l'Eglise, et elle est par conséquent beaucoup plus rapidement et plus sûrement partie intégrante de l'enseignement de l'Eglise que les déclarations d'un corps enseignant inférieur et dont la compétence ne s'étend pas à tous les catholiques.

Dans notre cas, s'ajoutent encore toutefois deux circonstances particulières qui, à mon avis, font que cette déclaration doctrinale officielle de la Congrégation romaine, même par rapport à l'interprétation eucharistique du sens littéral de la quatrième demande du *Pater*, paraît comme exempte de tout doute et comme partie intégrante de l'enseignement ordinaire de l'Eglise. La première de ces circonstances est que le décret de 1905 en appelle expressément à l'enseignement presque unanime des Pères par rapport au sens littéral eucharistique du *Panem nostrum* que le Christ nous ordonnait de demander. Le pape lui-même, dans le décret qu'il a lui-même expressément approuvé avec son autorité enseignante ordinaire, nous présente aussi cette confirmation du sens littéral eucharistique ; et tout catholique accordera bien volontiers qu'une telle confirmation par l'autorité enseignante universelle et publique possède de soi-même une plus grande autorité externe que

toutes les autorités privées qui peuvent s'y opposer.

La deuxième circonstance, qui est encore plus à considérer ici, affecte directement, non seulement les éléments extérieurs d'autorité, mais tout spécialement la vérité interne et la sécurité absolument pleine ainsi que la claire perceptibilité de la doctrine présentée dans le décret, sur le sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*. C'est la constance et la précision de cette doctrine et son accord parfait avec toutes les déclarations doctrinales très précises faites précédemment à ce sujet par les organes enseignants de l'Eglise universelle, comme nous le pouvons prouver directement en partant du décret et en remontant au moins jusqu'au commencement du Ve siècle, c'est-à-dire jusqu'à la composition de l'explication liturgique et catéchétique du *Pater* « Dominus et Salvator noster », dont on peut prouver qu'elle fut employée officiellement à Rome. La valeur probante de cet argument est d'autant plus grande que cette même explication si catégorique du *Pater* fut très répandue en Occident durant de longs siècles, et que aussi, dans les derniers siècles, le catéchisme romain accomplit relativement à notre question la même tâche d'enseignement qu'accomplissait autrefois l'explication liturgique du *Pater* écrite directement pour les catéchumènes adultes et qui pour ce motif n'est plus, avec le temps, présentée si publiquement. Si nous y ajoutons encore le témoignage de la liturgie orientale et de la mozarabe, et en outre les interprétations eucharistiques que nous trouvons dans les plus anciens commentaires du *Pater* qui nous restent, nous pourrons, à mon avis, en nous rappelant la double pratique de l'Eglise primitive relativement au nom de « pain » donné à l'Eucharistie et à celui de « fraction du pain » donnée à la célébration de l'Eucharistie, ainsi que relativement à la coutume déjà attestée, *Act. Ap.*, II,

de la communion quotidienne, appliquer ici le principe de saint Vincent de Lérins : « In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum » (cap. 2).

Beaucoup, il est vrai, surtout dans les derniers siècles, ont pensé d'une manière différente sur notre question ; mais le motif n'en est pas dans les organes enseignants de l'Eglise de qui on dépend ici avant tout, mais en grande partie dans l'ignorance des déclarations doctrinales très claires, et qui en réalité ont été faites à toutes les époques, et toujours en parfait accord entre elles, par l'organe enseignant universel de l'Eglise, et pour une grande part aussi dans la puissance des préjugés contre la communion quotidienne des laïcs.

Si on me répliquait que j'ai tenu la question relativement au sens littéral eucharistique pour résolue d'une manière infaillible, je réponds : Elle n'est pas, il est vrai, définie et elle ne sera guère définie formellement, car, vu l'abondance des autres témoignages de l'Ecriture et de la Tradition en faveur de l'Eucharistie, l'occasion qui nécessiterait une définition de ce genre ne se présentera guère. Mais si on a sous les yeux l'ensemble des déclarations officielles de l'Eglise sur notre point et que l'on considère leur valeur dogmatique dans leur masse, leur constance, leur accord et leur précision, on pourra malaisément se dissimuler que cette interprétation partielle eucharistique de la quatrième demande du *Pater* appartint réellement dès l'époque patristique à l'enseignement ordinaire de l'Eglise et qu'elle serait, par conséquent, de soi, une vérité susceptible d'être définie. Ce jugement final je le présente à l'examen objectif de tous, avec la remarque expresse, qu'en présence de l'obscurité qui existait avant le décret « Sacra Tridentina », mais qui

n'avait pas pour auteurs les organes enseignants de l'Eglise sur notre question, je respecte toutes les convictions, et je ne voudrais accuser personne sur ce point, jusqu'ici, de sentiments contraires à ceux de l'Eglise.

***

Mais j'ai une joie particulière de recevoir, juste en terminant cette monographie, l'écrit du P. Bernard Marx, S. J. : « Das Dekret über die oeftere und taegliche Kommunion und die Stimme der Bischoefe » (Le décret sur la communion fréquente et quotidienne et les voix des évêques). Quelques-unes de ces voix peuvent faire ici aussi entendre leur accord avec la voix du Saint Père Pie X.

S. E. le cardinal Fischer, archevêque de Cologne, écrit, dans une lettre pastorale entièrement eucharistique, du 10 mai 1908 : « ... Certainement les temps sont durs, et nombreux sont les dangers, surtout pour le catholique qui vit dans l'agitation de la vie quotidienne et qui veut garder sa foi intacte : « Le royaume des cieux souffre violence. » Aussi faut-il davantage et plus souvent qu'autrefois manger la nourriture sainte qui nourrit la vie de l'âme et qui conduit à la vie éternelle, « notre pain quotidien » que le Seigneur nous a enseigné à demander dans le *Pater* : le Saint-Sacrement. C'est le pain qui fortifiait autrefois nos Martyrs... »

Mgr Paul Wilhelm von Keppler (Rottenbourg) disait, au Congrès eucharistique de Metz, dans son sermon sur le *Pater et l'Eucharistie* : « ... Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien... Donnez-nous à tous notre pain, non pour le corps seulement, mais aussi pour l'âme, non pas seulement la nourriture périssable, mais celle qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme peut seul nous donner. Nous sommes donc venus avec notre prière devant le tabernacle. C'est une demande de pain, et l'espèce du pain nos yeux l'aperçoivent aussi dans le Sacrement. Celui-là même qui nous a enseigné à dire : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien », est ici présent sous l'espèce du pain... Celui

qui nous a enseigné à demander le pain du corps et de l'âme, il est lui-même le pain des âmes ! devenu pain afin que nous puissions le manger et nous unir entièrement à lui. Disons donc cette demande spécialement en union avec lui, et le souci du pain quotidien ne sera jamais accablant pour nous ; la faim du corps ne nous fera jamais oublier celle de l'âme, mais à elle aussi nous ferons parvenir son pain quotidien [1]... »

S. Em. le cardinal Mercier, archevêque de Malines, dans un sermon à l'occasion du pèlerinage belge à Rome (12 mars 1909) dit, entre autres, que le concile de Trente, dont S. Sainteté le pape Pie X a récemment rappelé la doctrine avec tant d'énergie, exprime le vœu que tous ceux qui assistent à la messe y reçoivent dans la sainte communion leur pain quotidien.

Mgr Stillemanns, évêque de Gand, parle de même dans une lettre pastorale du 28 février 1908.

C'est d'une manière plus détaillée et plus expresse encore que Mgr Leijten, évêque de Breda (Hollande), traite du sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*, dans son mandement de Carême (1907) : « ... Oui, quand Jésus nous enseigne à demander, dans le *Pater* : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien », il veut que nous ne demandions pas seulement, ni même en premier lieu, le pain quotidien terrestre, mais aussi et avant tout le pain quotidien surnaturel de l'âme ; Jésus veut aussi nous faire comprendre que chaque jour nous n'avons pas tant besoin du pain temporel pour soutenir notre vie que du pain eucharistique pour alimenter notre âme. »

Mgr Gouraud, évêque de Vannes, écrivait, dans une lettre pastorale de 1909, que dans beaucoup de chrétiens la vie spirituelle languit, précisément parce qu'ils ne prennent pas assez de nourriture surnaturelle pour ne pas mourir : le pain de chaque jour est pour eux pain de chaque année... Selon la volonté du divin Maître, l'Eucharistie doit être notre pain quotidien ; il veut que ce pain eucharistique soit notre nourriture quotidienne. Pourquoi tant de chrétiens n'en font-ils qu'une nourriture de chaque année ?

1. *Der 18 internationale eucharistiche Kongress*, Metz, 1907, p. 123-129. Les paroles de l'illustre ancien professeur d'exégèse à l'Université de Tübingue et de Fribourg en Br. sont paroles d'évêque et paroles d'exégète.

***

A l'occasion des noces d'or sacerdotales de Sa Sainteté le pape Pie X (1908), l'association sacerdotale anglicane de Saint-Thomas de Cantorbéry envoyait au Père du monde catholique une très belle et irénique lettre de félicitations. Dans cette lettre de nos frères séparés nous lisons ces mots :

« E multis, quæ ad hoc Tuum votum (instaurandi omnia in Christo) variis modis tanta sollicitudine jam egisti, illud imprimis præ oculis jam habemus, quam strenue scilicet operam dederis, ut SS. Altaris Sacramentum nobis vere fiat « *Panis noster quotidianus* » ad animas de die in diem confirmandas [1]. »

J'ose nourrir le ferme espoir, que les exégètes catholiques et les catholiques en général accepteront au moins de même sans préjugé la manifestation si importante de Pie X, en faveur de la communion quotidienne considérée comme « notre pain quotidien » par excellence, et qu'ils ne se contenteront pas de l'ignorer, sans se mettre en peine d'examiner et de corriger au besoin leur sentiment privé personnel, peut-être jusqu'ici différent, en ce qui concerne le sens littéral plein et un de la quatrième demande du *Pater*. Si j'ai pu, par ce travail, assez difficile mais qui a été pour moi d'un vif intérêt, contribuer même simplement à le promouvoir, j'ai atteint complètement le but de cette monographie.

O. A. M. D. G.

1. Voir le texte de cette lettre dans la *Katholische Kirchenzeitung* (Salzbourg, 1909, p. 37).

SUPPLÉMENT

Mentionnons encore parmi les ouvrages récents : 1. Gloetzle, L. — Knoepfler, Al. *Das Vaterunser im Geiste der aeltesten Kirchenvaeter in Bild und Wort dargestellt*, 3e éd., 1911, Fribourg, Herder (p. 25, à côté de nombreux textes scripturaires, sont cités les textes bien connus de Tertullien, Origène, Cyprien, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Augustin, Cassien et Pierre Chrysologue. L'illustration exprime la triple signification de notre pain quotidien). — 2. Ferreres, J. B., S. J. *La Communion frecuente y diaria y la primera Communion segun las ensenanzas y prescripciones de Pio X*, 1911. Barcelone, Gili (p. 12) — 3. Jos. Amberger, *Pastoraltheologie*, 1868³, t. II, p. 197-198. Après avoir mentionné l'interprétation de Tertullien, il ajoute ces paroles remarquables : « C'est à cause de cette signification (eucharistique) de la quatrième demande que, à la messe solennelle, le sous-diacre, après que cette demande a été récitée par le prêtre, s'avance à l'autel pour porter la patène afin qu'on y mette pour les fidèles le pain quotidien... » Je ne puis trouver d'autre confirmation de cette interprétation ; mais ceci s'accorde d'une façon surprenante avec le rite de la liturgie mozarabe à la récitation du *Panem nostrum quotidianum* le Vendredi saint. — 4. Andr. Gassner, *Pastoral*, Salzbourg, 1881, p. 501, rapporte toutes les demandes du *Pater* liturgique, mais surtout le sens littéral eucharistique du *Panem nostrum*, à la Communion qui vient ensuite. — 5. S. Alphonse de Liguori

dans ses ouvrages a enseigné, d'accord avec le catéchisme romain, le sens littéral matériel et eucharistique de la demande du pain quotidien [1].

1. Ajoutons en faveur de notre thèse les témoignages indiqués aux endroits suivants : Heterii et S. Beati epistola ad Elipandum (a. 783), lib. I. (I.) cap. 73-110. P. L., t. XCVI, 893, 939 ss. ;Hugo a S. Charo, O. Pr., Cardinalis (Hugo de Saint-Cher † 1263), Opera omnia in universum Vetus et Novum Testam. (Venetiis, 1600), tomo II, folio 30 d. et tomo VI, folio 23-24, folio 199 ; Rationale divinorum officiorum a R. D. Gulielmo Durando ep. Mimatensi (de Mende † 1296), lib. IV, cap. 47-48, folio 123-126 (ed. Veneta 1572) ; Sixti Senensis O. Pr. († 1569), Bibliotheca sancta (Coloniæ Agrippinæ 1629), lib. 6. annotatio 31, pg. 556 ; Silvio Antoniano, Cardin. († 1603), Della educazione cristiana dei figliuoli (Verona 1583), lib. 2, cap. 139 ; Bellarmini Cardin. Roberti S. J., Disputationes de Controversiis christianæ fidei, tomo IV, l. 1, cap. 6 (ed. Colon. 1628, pg 290-291) ; Lessii, Leonardii S. J., De summo bono, l. 4, cap. 1 (ed. Hurter ap. Herder 1869, pg. 590-591 ; Thomassini, Ludovici († 1695) Dogmata theologica, tomo IV. De incarnatione Domini, l. 10. cap. 26-28 (ed. Vivès, 1868, pg. 428-456), cf. tom. III, pg. 50, etc., etc.

Pour corroborer par une preuve décisive les arguments qui démontrent la présence du *Pater* dans la liturgie primitive, nous n'avons qu'à constater la doxologie : « Quoniam tua est virtus et gloria in sæcula « dans la Didachè (VIII, 8) à la fin du *Pater* et à citer les paroles du P. Knabenbauer relatives à la provenance liturgique de cette doxologie : « Quod in multis codd. etiam apud S. Chrysostomum et in op. imp. et ut videtur apud S. Gregorium Nyss. legitur : quoniam tuum est regnum et virtus et gloria..., additamentum est liturgicum et ut tale a recentioribus omnibus agnitum. Erat enim in usu positum, ut in fine orationis vel concionis adderetur quædam doxologia, prout in homiliis Patrum frequenter fit, quem usum fortasse a S. Paulo didicerunt, qui nonnumquam doxologiam brevem sermoni inserit ». (Comment. in Mt. VI, 13, p. 270).

LISTE DES OUVRAGES

le plus souvent consultés.

Acta et decreta SS. Conciliorum recentiorum, auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. M. sine labe conceptæ ad Lacum, 7 grd in-4°. Fribourg, 1870-1890. *Herder.*

Alexandri Halensis, O. F. M. *Summa theologiæ*, 4 in-fol. Venetiis, 1575.

Allioli (J. F.). *Allgemeines Woerterbuch der Heiligen Schrift oder Real-Bibel-Lexikon*, 2 in-fol. Ratisbonne, 1845-1846.

Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata, edid. J. B. Card. Pitra, t. 1 à 7. Paris et Rome, 1876-1891.

Assemanus (Jos.-Aloysius). *Codex liturgicus Ecclesiæ Universæ*, ed. iterat. *Hub. Welter*, 13 in-4°. Paris et Leipzig, 1902.

Bardenhewer (Otto). *Patrologie* (Les Pères de l'Eglise), *Bloud*, Paris ; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I-II, Fribourg en Br., 1902-1903. *Herder.*

Barradas (Sebastiani Barradii), s. j. *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, 4 in-fol. Antverpiæ, 1622.

Bastien (R. P. D. Pierre), O. S. B. *De frequenti quotidianaque Communione ad normam decreti « Sacra Trid. Synodus »*, in-8°. Rome, 1907.

Bernardini a Piconio, O. Cap. *Opera omnia*, 5 vol. in-8°. Paris, *Vivès*, 1877.

Bona (Joan. Card.), O. Cist. *Rerum liturgicarum libri duo*, in-4°. Romæ, 1671.

Bonaventuræ, S. *Opera omnia*, 7 vol. in-fol. Ad Claras Aquas (Quarachi), 1882 sq.

Bossuet. *Œuvres complètes*, édit. Migne, 11 vol. Paris, 1867.

Bruders (Heinrich), s. j. *Die Verfassung der Kirche... bis* 175 *nach Christus*, in-8°. Mainz, 1904, *Kirchheim* (t. IV, fasc. 1-2 der *Forschungen zur christl. Literatur-und Dogmengeschichte*, von Dr Ehrhard und Dr Kirsch).

Canisii (Doctoris Petri). s. j. *Summa doctrinæ christianæ, una cum auctoritatibus... a Busæo... collectæ, secundum ed. Coloniæ.* — 1569 novissima ed. perfideliter... peracta. 4 in-8°, Augustæ Vindelicorum, 1832-1834.

Cornely (Rud.), s. j. *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, 3 in-8°. Paris, *Lethielleux*, 1894-1897.

* [1] Cremer (Herm.). *Biblisch-theologisches Woerterbuch der neutestam. Graecitaet.* Gotha, *Perthes*, 1889.

Denzinger (Henr.). *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, 2 in-8°. Wirceburgi, 1863.

Dorsch (Emil). *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (Veroeffentlichungen des Biblisch-patris. Seminars zu Innsbruck, n° 4)*, in-8°. Innsbruck, 1909.

* Drews (Paul). *Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstl. Lebens.*

I. *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der roemischen Messe*, 1902.

II et III. *Untersuchungen über die sogen. Clementinische Liturgie im achten Buch der apostolischen Konstitutionen.* 1. *Die Clementinische Liturgie in Rom.* 1906. Tübingen.

Falconi-Couet. *Notre Pain quotidien*, c'est-à-dire *le T. S.-Sacrement de l'Autel*, ouvrage écrit en espagnol par le Vén. P. Jean Falconi, O. B. M. de Merc., traduit et annoté par le R. P. Eugène Couet, S. S. S., 1893. Paris, *Librairie eucharistique*, in-8°.

Fonck (Leop.), s. j. *Wissenschaftliches Arbeiten.* Innsbruck, 1908, in-8° (Pustet). Il n'y a, en français, qu'une adaptation abrégée de cet ouvrage.

1. Ce signe indique les auteurs non catholiques.

FUNK (F. X). *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 3 in-8°, 1897-1909. Paderborn.

Patres Apostolici, 2 in-8°. Tubingæ, 1901.

GIHR. *Nik. Prim. u. Komplet d. roem. Breviers*, in-8°. Frib. en Br., 1907.

GRIMM (Jos.). *Die Einheit der vier Evangelien*, in-8°. Regensburg, 1868 ; *Geschichte der oeffentlichen Tœtigkeit Jesu*, 3 in-8°. Regensburg, 1885 (de l'ouvrage : *Das Leben Jesu*, 4 vol.).

GRISAR (Hartmann), S. J. *Geschichte Roms und der Paepste im Mittelalter*, t. I. Fribourg en B., 1901 et l'article « *Sul rito della messa* » dans la Civiltà cattolica, 1906, t. I, p. 587-593.

HARDOUIN, S. J. *Acta Conciliorum et Epistolæ Decretales ac Constitutiones SS. Pontificum*, 11 in-fol. Paris, 1714-1715.

* HAUCK (Alb.). *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, 21 in-8°, 1896-1908. Leipzig ; article : *Messe, liturgisch*, par DREWS ; *Vaterunser*, par HAUSSLEITER.

HEFELE (Carl. Jos.). *Conziliengeschichte*, 1873-1890, 9 in-8° (trad. franç., *Hist. des Conciles*, 4 vol. parus).

HEINRICH (J.-B.), GUTBERLET (Const.). *Dogmatische Theologie*, 9 in-8°. Mainz, 1901.

HERDER, WETZER u. WELTES. *Kirchenlexikon*, 13 in-8°, 1882-1903. Fribourg en B. (Liturgies, Vaterunser).

* HOLZMANN (H. J.). *Die Synoptiker*. Tübingen, 1901 (1re part. du t. I du *Handkommentars zum Neuen Testament)*.

HURTER (H.), S. J. *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, in-8°, 4 vol., 1892-1899, ou édition augmentée, 1903. Œnipont., 1903, t. I.

JAGIC (V.). *Quattuor Evangeliorum, Codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus, characteribus cyrillicis transcriptus, notis criticis, prolegomenis, appendicibus auctus*, in-4°. Berlin, *Weidmann*, 1879.

KIHN (Heinr.). *Patrologie*, 2 in-8°. Paderborn, 1904-1908.

* KLOSTERMANN (Erich). *Die Evangelien, Matthaeus.*

Tübingen, 1909 (t. II, 1re part. du *Handbuch zum Neuen Testament herausgegeben von Hans Lietzmann).*

Knabenbauer (Jos.), s. j. *Commentarius in quatuor s. Evangelia D. N. J. C.*

I. *Evang. sec. Matthæum*, 1892, 2 vol.
III. *Evang. sec. Lucam*, 1905.
IV. *Evang. sec. Joannem*, 1906, in-8°. Paris, *Lethielleux.*

Kraus (F. X.). *Raelencyklopaedie der christlichen Altertümer*, 2 grd. in-8°, 1882-1886. Frib. en Br.

Lapide (R. P. Cornelii a), s. j. *Commentaria in Scripturam S.* recognovit Aug. Crampon, ed. nova :

T. XV. *In SS. Matthæum et Marcum.*
T. XVI. *In SS. Lucam et Joannem*, grd. in-4°. Paris, *Vivès*, 1874.

Le Brun (Pierre). *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe.* Paris, 4 in-8°, 1726.

Le Camus (É.). *Vie de N.-S. J.-C.*, 4e édit. Paris, *Letouzey.*

Maldonati (Joan.), s. j. *Commentarii in quatuor evangelistas.* Mussiponti, 1596-1597, 2 in-fol., éd. *Conrad Martin*, 2 in-4°. Mayence, 1862.

Menochii (R. P. Jo. Steph.), s. j. *Commentaria sive explicationes sensus litteralis totius S. Scripturæ*, 2 in-fol. Anvers, 1679.

Migne (J. P.). *Patrologie latine*, 221 vol. in-4°. Paris ; *Patr. gréco-latine*, 161 vol. in-4°. Paris ; *Theologiæ Cursus completus*, 28 in-4°. Paris, 1837-1866 (t. XVII, de Lugo, Benoît XIV, Bona ; t. XXIII, Noël Alexandre).

* Michalcescu (Jon.). *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der grieschich-orientalischen Kirche im Originaltext nebst einleitenden Bemerkungen*, in-8°. Leipzig, 1904.

Mülhbauer (Wolfg.). *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, t. III. Munich, 1879.

Müllenhoff (K.) u. W. Scherer. *Denkmaeler deutscher Poesie und Prosa aus dem* 8-12 *Jhhdrt*, t. I, 1892. Berlin.

NIRSCHL (Jos.). *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, 3 in-8°, 1881-1885. Mainz.

* NOESGEN (E. F.). *Die Evangelien des Matthaeus, Markus und Lukas, Münich*, 1897 (1re part. du Nouv. Test. de la collection : *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Test. sowie zu den Apokryphen*, publ. par HERMANN STRACK et OTTO ZOECKLER).

PETAVIUS. *Dogmata theologica*, ed. nova FOURNIALS, 8 in-4°. Paris, *Vivès*, 1865-1867.

POELZL (Fr.). *Kurzgefasster Kommentar zu den vier heiligen Evangelien*, t. I, II, 2. Graz, 1880, 1887.

PROBST (Ferd.). *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, in-8°. Tübingen, 1870 ; *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, in-8°. Münster im W., 1893 ; *Die abendlaendische Messe* vom 5-8 Jahrh., in-8°. Munster i. W., 1896.

QUARTALSCHRIFT. THEOLOGISCHE Tübingen, 1897 (Belser), 1901 (Koch), 1904 (Funk).

RAUSCHEN (Gerh.). *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, trad. DECKER. Paris, 1911.

RAUSCHEN. *Florilegium patristicum*, fasc. I-VII. Bonn, 1904-1909.

RENAUDOTII (Euseb.). *Liturgiarum Orientalium collectio*, 2 in-4°. Francofurt. ad Mœnum, 1847.

Revue theologische. Münster i. W., 1909.

SCHANZ (P.). *Kommentar über das Evangelium des hl. Matthaeus*, in-8°. Frib. e. Br., 1879 ; *Kommentar über das Evang. des hl. Lukas*, in-8°. Tübingen, 1883.

SCHEGG. *Evangelium nach Matthaeus*, in-8°, t. I. München, 1856 ; *Evang. nach Lukas*, t. II. Munchen, 1863.

SCHWANE (Jos.). *Dogmengeschichte*, 4 vol. Fribourg, Herder, 1895.

STADLER (Mgr. Jos.). *Sveto Evangjelje po Mateju, Sarajevo*, 1895 ; *Sv. Evangjelje po Luki*. Sarajevo, 1899.

SUAREZ (Franc.), S. J. *Opera omnia*, 24 vol (t. XIV). Paris, *Vivès*, 1859.

THALHOFER. *Lehrbuch der Katholischen Liturgik*, 2 vol., 1890. Fribourg Br.

THEINER (Aug.). *Acta authentica Concilii Tridentini... nunc primum integre edita*, 2 in-fol. Zagrabiæ, 1874.

* TISCHENDORF (Const.). *Nov. Testamentum græce...* ed. 8 *critica major.*, 3 in-8°. Lipsiæ, t. I et II, 1872 ; t. III, *Prolegomena*, 1884.

THOMÆ, AQUINATIS. *Opera omnia*, in f. Parmæ, 1860.

VIVÈS Fr. Jos. Calasanct, (Cardin.), O. M. Cap. *Expositio in orationem Dominicam juxta Traditionem patristicam et theologicam cum appendice* 130 *expositionum totalium et* 41 *partialium*, in-4°. Rome, typ. artif. a S. Joseph, 1903.

* WEISS (Bernh.). *Das Matthaeusevangelium.* Goettingen, 1898, 1re part., 1re moitié, 9e éd., de la collection « *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. Testam.*, begründet VON HEINR.-AUG. WILH. MEYER ».

WERNZ (F. X.), S. J. *Jus decretalium*, t. III, *Jus administrationis Ecclesiæ Catholicæ.* Rome, 1901.

WILMERS (W.), S. J. *Lehrbuch der Religion*, t. IV, 1895. Münster.

ZACCARIA (Fr. Anton.). *Bibliotheca ritualis*, 2 vol. Rome, 1781.

* ZAHN (Theodor). *Das Evangelium des Matthaeus* (1er vol. du *Kommentar* Z. N. T. de Th. Zahn). Leipzig, 1903.

ZEITSCHRIFT BIBLISCHE. 1909-1910 (t. VII-VIII). Fribourg en B.

ZEITSCHRIFT *für Kathol. Theologie.* Innsbruck, Rauch, 1879 (Looshorn), 1884 sq. (Bickell, Baümer, Grisar, Probst) ; 1889 (Flunk), 1903, 1909 (Gietmann).

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE v

PREMIÈRE PARTIE

La demande du « Pain quotidien » considérée au point de vue exégétique.

CHAPITRE I. Aperçu historique et position de la question. . . 3

CHAPITRE II. Explication littérale de la quatrième demande du *Pater* 11

A. La critique du texte. 11

B. Explication littérale de l'expression biblique « pain ». 12

C. Définition du mot ἐπιούσιος. 22

CHAPITRE III. Explication réelle du « Panem nostrum » d'après le texte même 34

A. Motifs qui recommandent de prendre le mot « pain » dans le sens littéral un et plein. 34

Pain signifie ordinairement nourriture corporelle. . 36

Extension du sens pour désigner ce qui est nécessaire à la subsistance temporelle. 39

Le pain désigne aussi ce qui est nécessaire pour la vie du corps et pour celle de l'âme, surtout l'Eucharistie 42

Il désigne aussi, comme sens secondaire, la nourriture spirituelle de la grâce, même en dehors de l'Eucharistie. 44

Mais il ne désigne pas le pain du bonheur éternel, qui est un but, non un moyen.. 46

B. Les autres mots de la demande du « Pain quotidien » 47

a) ἐπιούσιον quotidianum. Le commentaire qu'on en donne dépend en fait de la pratique plus ou moins fréquente de la communion 47

Le sens de supersubstantialis. 52

b) ἡμῶν nostrum, s'appliquant surtout aux hommes comme enfants de Dieu. 55

c) Δὸς ἡμῖν σήμερον. Il n'exclut que le souci inquiet des biens de la terre. 57

Chapitre IV. Le « Panem nostrum » d'après le contexte et le fond historique 62

A. Le *Pater*, abrégé de toutes nos prières. 62

B. Analyse des trois premières demandes 64

C. Le *Pater* réclame aussi que l'on prie pour obtenir les principaux moyens de salut dont nous avons besoin. 66

D. Le sens de la quatrième demande. Et que le sens spirituel était accessible aux Apôtres 68

Chapitre V. Réfutation de quelques-uns des principaux arguments opposés 77

A. Les arguments de Knabenbauer en faveur du sens matériel exclusif 77

B. Réfutation des arguments de Haussleiter. . . . 91

DEUXIÈME PARTIE

Le « Panem nostrum » au point de vue patristique.

Chapitre VI. Remarques préliminaires 101

Chapitre VII. Les interprétations du « Panem nostrum » chez les premiers chrétiens et dans l'Eglise d'Afrique du IIe et du IIIe siècles 106

La *Didachè* (Cf. p. 490) 107

Tertullien. 114

Saint Cyprien 117

Chapitre VIII. Le « Panem nostrum » dans l'Eglise d'Alexandrie. 121

Origène, saint Athanase, saint Isidore de Péluse, saint Cyrille, saint Nil. 121

Chapitre IX. Attestations patristiques provenant des Eglises de Palestine, de Syrie et d'Arménie. 134

Eusèbe de Césarée, Ephrem (Voir p. 158), Cyrille, Chrysostome, Theodoret, Elisée, Procope de Gaza, Jean Maron, Jean Damascène. 134

Chapitre X. Attestations patristiques provenant d'Asie Mineure et des autres Eglises du patriarcat de Constantinople 148

Basile, Grégoire de Nysse, l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, Timothée de Constantinople, Pierre de Laodicée, Maxime le Confesseur, Théodore Studite, Pseudo-Germain. APPENDICE : Interprétation dans l'Eglise schismatique d'Orient (Photius, Suidas, Pierre d'Antioche, Nicetas Pectoratus, la réponse du Cardinal Humbert, Chosroès le Grand, Théophylacte, Euthymius Zigabenus, Demetrius Chomatianus, la *Profession de foi* de Pierre Mogilas). . . . 148

CHAPITRE XI. L'interprétation du « Panem nostrum » dans les parties européennes du patriarcat romain jusqu'à saint Augustin : Juvencus, Victorinus Afer, Hilaire de Poitiers, Ambroisè, Chromatius, Jérôme 167

CHAPITRE XII. Textes de saint Augustin sur le « Panem nostrum » 181

CHAPITRE XIII. Attestations patristiques occidentales de la période postaugustinienne 200

Jean Cassien, Celius Sedulius, saint Pierre Chrysologue, le diacre Rusticus, Venance Fortunat, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, le vénérable Bède, anonyme ancien haut-allemand. 201

CHAPITRE XIV. Echo des attestations des Pères latins chez les exégètes, ascètes, prédicateurs et scolastiques du moyen âge 222

TROISIÈME PARTIE

Le « Panem nostrum » dans la liturgie et la doctrine officielle de l'Eglise.

CHAPITRE XV. La place du *Pater* dans la plupart des anciennes liturgies de la messe. 285

A. Probts et Drews. — Saint Grégoire le Grand . . 285

B. Probst et la liturgie pseudo-clémentine. Pseudo-Denys. 295

C. Probst, son appel à saint Augustin et à saint Jérôme 301

D. Le sens exact des textes d'Eusèbe. La liturgia sancti Marci. 311

E. Les textes du IV^e^ et du III^e^ conciles de Tolède. . 319

F. La présence du *Pater* dans les plus anciennes liturgies grecques (Preuve décisive, p. 490). . . 324

G. Attestations de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Optat. 348

H. Le *Pater* placé avant, non après la communion . . 362

CHAPITRE XVI. Le *Pater* dans la liturgie primitive et le « Panem nostrum » dans les liturgies orientales. 375

A. Aperçu et conclusions 375

B. Attestations expresses ou équivalentes des liturgies orientales. 379

CHAPITRE XVII. L'interprétation du « Panem nostrum » au sens eucharistique dans les liturgies occidentales au moyen âge 391

A. L'interprétation du sacramentaire gélasien déjà utilisée par saint Pierre Chrysologue 391

B. L'interprétation liturgique au sens eucharistique du sacramentaire gélasien. Son extension. Le vrai sacramentaire gélasien. L'Ordo Romanus VII. 399

C. L'interprétation eucharistique dans les liturgies irlandaise et mozarabe. 421

CHAPITRE XVIII. Le « Panem nostrum » à la lumière des déclarations doctrinales de l'Eglise. 429

A. Comment déterminer leur valeur dogmatique. . 429

B. Règles de l'Eglise pour déterminer indirectement cette valeur dogmatique 434

L'interprétation constante et expresse par les liturgies d'Orient et d'Occident du « Panem nostrum » au sens eucharistique 435

Les papes et les conciles particuliers : IV^e^ concile de Tolède, IV^e^ concile de Ravenne, Léon VII, Innocent III, Adrien VI, le décret de Gratien. . . . 436

Les conciles de Bâle et de Trente 442

Déclarations postérieures au concile de Trente :

Le catéchisme romain ; les deux catéchismes officiels de Bellarmin ; le nouveau catéchisme de Pie X ; les catéchismes diocésains et les synodes modernes ; autorités privées modernes, réfutation de Maldonat ; les trois derniers papes et le décret Sacra Tridentina ; réfutation de plusieurs fausses interprétations ; déclarations épiscopales. . . . 452

SUPPLÉMENT 489

BIBLIOGRAPHIE 491

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART

BÉRINGER (R. P.). — LES INDULGENCES, LEUR NATURE, LEUR USAGE. 2 vol. in-8 écu..... 10.50
— *Le même ouvrage* : MANUEL DES INDULGENCES, édition abrégée, par le **R. P. Hilgers**. Fort volume in-18..... 3.50

BRANDI (R. P.). — LA QUESTION BIBLIQUE et l'Encyclique « PROVIDENTISSIMUS DEUS ». *Traduit de l'italien* par M. l'abbé **Ph. Mazoyer**, du clergé de Paris. Beau vol. in-12 *suivi de quelques-unes des nombreuses lettres d'adhésion adressées au Saint-Père par les évêques et les Universités catholiques*.... 2.50
— ROME ET CANTORBÉRY. Commentaire de la Bulle « APOSTOLICÆ CURÆ » déclarant nulles les ordinations anglicanes. Examen de la réponse des archevêques anglicans. *Seule édition française autorisée, enrichie de nombreux documents inédits*. In-8 carré..... 5 »
Cet ouvrage fait autorité sur la question

BRUCKER (R. P.). — L'EGLISE ET LA CRITIQUE BIBLIQUE. Questions d'Ecriture sainte. Ancien Testament. In-8 carré..... 4 »

BUCCERONI (R. P.). — EXERCICES SPIRITUELS DE SAINT IGNACE, pour la retraite de huit jours. Fort volume in-12..... 3.50

BUSSY (R. P. Joseph de). — LA PASSION DE N.-S. J.-C. ET LA COMPASSION DE LA TRÈS SAINTE VIERGE. In-8 carré..... 6 »

COLERIDGE (R. P. H.-J.). — HISTOIRE DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST OU LA VIE DE NOTRE VIE. 19 vol. in-8 écu..... 65 »

CORNELY (R. P.). — MANUEL D'INTRODUCTION historique et critique à toutes les Saintes Ecritures. 2 volumes in-8 écu..... 9 »

GALLWEY (R. P.). LES HEURES DE GARDE DE LA PASSION. Publié par le **P. A. Rosette**, S. J. Deux vol. in-8 écu..... 9 »

JUBARU (R. P.). — M. LOISY ET LA CRITIQUE DES EVANGILES. In-12 écu..... 0.60
Franco..... 0.70
— SAINTE AGNÈS, vierge et martyre de la Voie Nomentane. In-12, orné d'une héliogravure..... 2 »

MERCIER (R. P.). — SAINT JOSEPH, Époux de Marie, Père nourricier de Jésus, Patron de l'Eglise, d'après l'Ecriture et la Tradition. Considérations théologiques, morales et historiques. Beau volume in-12..... 3.50

MESCHLER (R. P.). — MÉDITATIONS SUR LA VIE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. 3 vol. in-12.. 12 »
— L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE. Méditations sur les Fêtes de l'Eglise. 2 forts vol. in-12..... 8 »
— VIE DE SAINT LOUIS de GONZAGUE. 1 vol. in-8 écu..... 3 »
— LE DON DE LA PENTECÔTE. 2 vol. in-12, brochés..... 6 »
— NEUVAINE DE NOTRE-DAME DE LOURDES. 1 vol. in-12..... 2 »
— SAINT JOSEPH dans la vie de Jésus-Christ et dans la vie de l'Eglise. 1 vol. in-12 écu..... 1 »
— TROIS PRINCIPES DE LA VIE SPIRITUELLE. In-12..... 2 »
— PRINCIPES D'ÉDUCATION CATHOLIQUE. In-12..... 1.50

PERROY (R. P.). — LA MONTÉE DU CALVAIRE. In-12..... 3.50
— LE ROYAUME DE DIEU. In-12 3.50
— VITA. In-16 jésus..... 4 »
— CUM SANGUINE. In-12..... 3.50

PESCH (R. P. Tillmann). — KANT ET LA SCIENCE MODERNE. 1 volume in-12..... 3.50
— KANTISME (LE) ET SES ERREURS. 1 vol. in-12..... 3.50
— PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DE LA VIE. 2 vol. in-8 écu..... 8 »

TERRIEN (R. P.). — DÉVOTION (LA) AU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS. In-12..... 3.50
— S. THOMÆ AQUINATIS DE UNIONE HYPOSTATICA VERBI DEI CUM HUMANITATE AMPLISSIME DECLARATA. 1 vol. in-8 écu..... 3.50
— LA GRACE ET LA GLOIRE, OU LA FILIATION adoptive des enfants de Dieu. 2 vol. in-8 écu..... 9 »
— LA MÈRE DE DIEU ET LA MÈRE DES HOMMES, d'après les Pères et la théologie :
1^re^ *Partie* : LA MÈRE DE DIEU. 2 vol. in-8 écu..... 8 »
2^e^ *Partie* : LA MÈRE DES HOMMES, 2 vol. in-8 écu..... 8 »
— L'IMMACULÉE CONCEPTION. In-12..... 1.50

WILMERS (R. P.). — HISTOIRE DE LA RELIGION prouvant la Révélation divine et sa conservation par l'Église. *Traduit de l'allemand*. 2 vol. in-8 carré..... 13.50

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART.

153439

226.9
B62F

Bock, Jean P.

Le pain quotidien du Pater.

226.9
B62F

153439

St. Marks Library
General Theological Seminary
175 Ninth Avenue
New York 11, N. Y.

Please stamp date in left column, write your name legibly in center column and leave right column blank. Deposit circulation card in slot marked 'Circulation cards'.

There is no date due, but books must be returned promptly upon request. Do not lend books charged to you to others.
You are responsible for them.